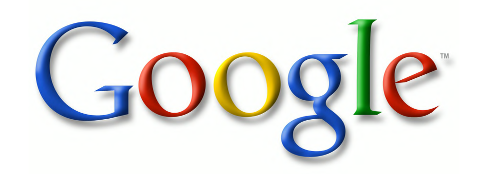
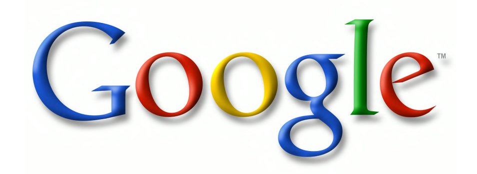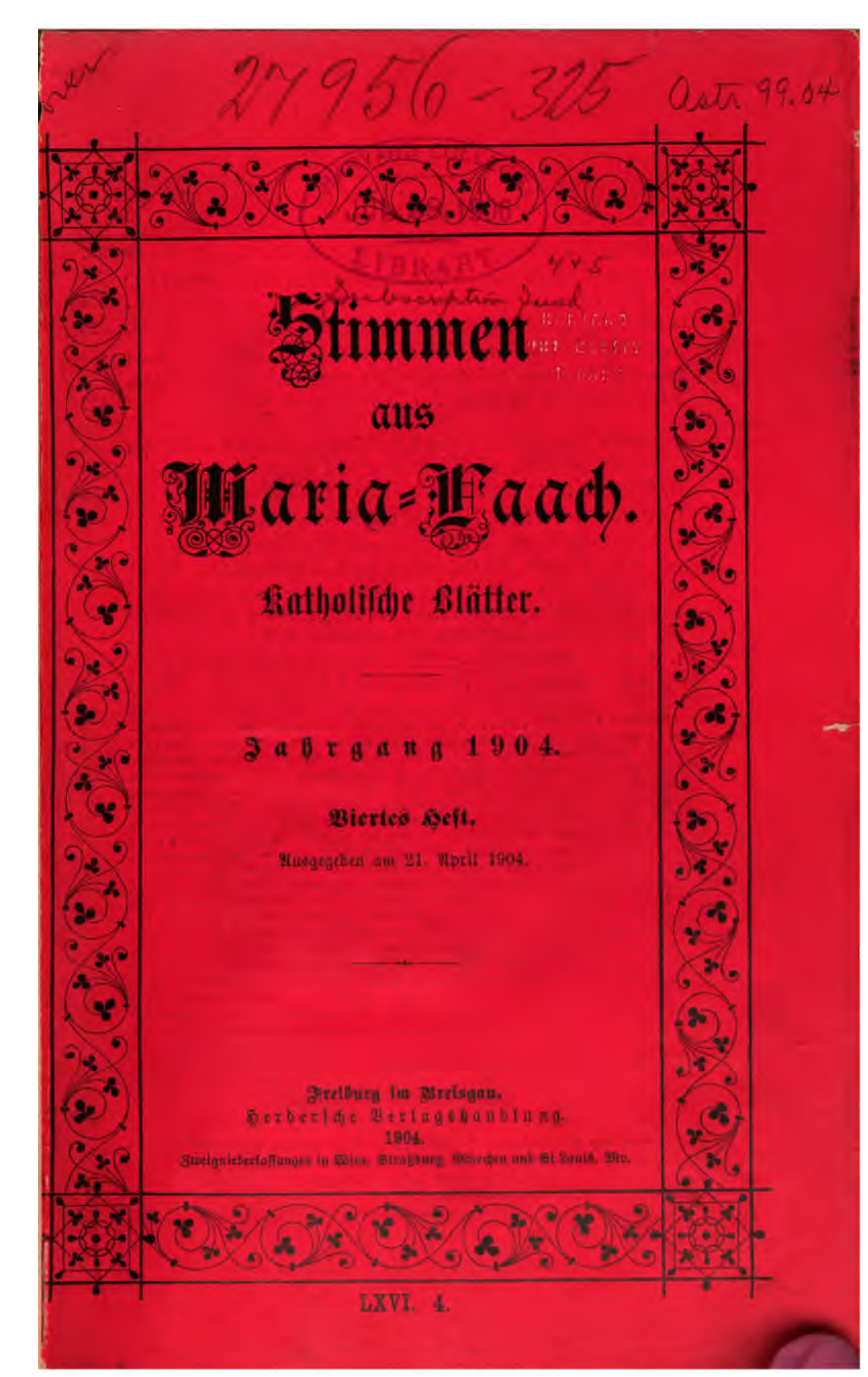






Stimmen
aus
Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Jahrgang 1904.

Viertes Heft.

Ausgegeben am 21. April 1904.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1904.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Inhalt des vierten Heftes:

Die „Stimmen aus Maria-Laach" können durch die Post und den Buchhandel bezogen werden. Alle fünf Wochen erscheint ein Heft. Fünf Hefte bilden einen Band, zehn Hefte einen Jahrgang. Preis pro Jahrgang *M* 10.80

Das nächste Heft erscheint am 28. Mai 1904.



Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Jahrgang 1904.

Fünftes Heft.

Ausgegeben am 28. Mai 1904.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1904.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

LXVI. 5.

Inhalt des fünften Heftes:

Die „Stimmen aus Maria-Laach" können durch die Post und den Buchhandel bezogen werden. Alle fünf Wochen erscheint ein Heft. Fünf Hefte bilden einen Band, zehn Hefte einen Jahrgang. Preis pro Jahrgang *M* 10.80

Das nächste Heft erscheint am 1. Juli 1904.

Die Sternenfahrt des Gilgamesch.
Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos.

Die geräuschvolle Aufrollung der Babel-Bibelfrage hat manch grundlosen Zweifel wachgerufen und unnötigerweise zwei Jahre hindurch die Gemüter erhitzt. Gleichwohl hat sie auch reichen und — wir hoffen es wenigstens — dauernden Segen gebracht. Der brausende Sturm, den sie entfesselt, hat die sorglos Schlummernden geweckt, die Luft einigermaßen geklärt, die unerschütterliche Festigkeit der Offenbarung aufs neue erprobt. Doch das nicht allein. Die von Delitzsch hervorgerufene Bewegung hat auch nicht bloß die Theologen, sondern auch weite gebildete Laienkreise nachdrücklichst auf jene geheimnisvollen Trümmerhügel des fernen Ostens hingewiesen, die eine Geschichte von mehreren Jahrtausenden umschließen, eine Geschichte, deren letzte Ausläufer nach rückwärts einmal zur Wiege des Menschengeschlechts hinaufführen dürften. Die zahllosen Schrifttafeln (und Denkmäler) der Babylonier und ihrer nichtsemitischen Vorgänger auf südeuphratischem Boden, der Sumerer, bilden nächst den heiligen Schriften wohl den kostbarsten Schatz, den die antike Weltliteratur aufzuweisen hat. Wir finden da alles, was ein Volk im großen und im kleinen kennzeichnet; das religiöse, das politische und selbst bürgerliche Leben wird hier allmählich bis in seine letzten Fasern enthüllt. Da schauen wir das grandiose Bild einer längst entschwundenen tausendjährigen Macht und Herrlichkeit: das bunte Geschiebe von sich drängenden Völkern und das stolze Getriebe ihrer unumschränkten Gebieter, die Aufrichtung eines großen, ganz Vorderasien beherrschenden Reiches mit wahrhaft imponierenden Rechtsinstitutionen, mit Bildungsstätten und blühendem Verkehr, Ackerbau und Handel, vor allem aber mit einer alles durchsetzenden und beherrschenden Staatsreligion, in deren Dienst nicht bloß die schmückenden Künste und die Poesie, sondern auch die Erforschung des gestirnten Himmels schon früh eine hohe Stufe erreichten. Gerade diese religiösen Verhältnisse sind es, deren Studium einen seltenen Reiz gewährt, indem sie uns einerseits mit lebhafter Teilnahme gegenüber der moralischen Ohnmacht und den geistigen Verirrungen der Vorzeit, anderseits aber auch mit freudiger Dankbarkeit gegen die uns insbesondere durch Christus gewordene Offenbarung erfüllen. Ja, diese dahingegangenen Völker haben ein Recht auf unsere Teilnahme; denn

„Die römische Kirchengemeinschaft nimmt schon nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift (Röm 1, 8) eine ausgezeichnete Stellung ein und steht auch in der ganzen folgenden Geschichte der Kirche da als eine hervorragende einzigartige Erscheinung“ [1].

„Der Stuhl von Rom ist der Apostolische Stuhl, und er ist bestimmt, der sichtbare Mittelpunkt der Christenheit zu werden.“

„Rom ist in der Tat die Mutter der englischen Christenheit.“

„Wenn man daher in der englischen Kirche von Wiedervereinigung redet, so bedeutet dies die Wiedervereinigung mit dem Heiligen Stuhle.“

„England kann, wenn es nicht unfehlbar ist, formell nicht so bleiben, wie es ist. Rom kann, da es die Unfehlbarkeit beansprucht, nicht aufhören, das zu sein, was es ist.“

So spricht nicht ein Papst, sondern ein anglikanischer Geistlicher in Amt und Würde [2]. Der Heilige Stuhl aber führt immer dieselbe Sprache. Wie Leo XIII. zur englischen Nation geredet, so stellte schon „der Apostel Englands“, Gregor der Große, den Grundsatz auf: „Sollte, was Gottes Allmacht fernhalten möge, über eine Glaubenssache ein Streit entstehen, oder sonst ein sehr ernster Fall sich ergeben, der um seiner Tragweite willen etwa ein Urteil des Apostolischen Stuhles notwendig macht, so soll er ... uns zur Kenntnis gebracht werden, damit er von uns durch das richtige, jeden Zweifel ausschließende Urteil endgültig entschieden werden könne.“ [3]

[1] „Sie wagen es noch, ... ein Schiff zu besteigen und dem Stuhle Petri und der Hauptkirche Briefe zu überbringen, ... ohne zu bedenken, daß dies die Römer sind, deren Glaube vom Apostel gerühmt und gelobt wird, zu denen Glaubensfälschung keinen Zutritt haben kann“ (Cypr., Ep. 59, 14).

[2] Spencer Jones, England und der Heilige Stuhl 1 f.

[3] Epp. 5, 54.

Joseph Blötzer S. J.

durchaus nicht alles, was ihre religiöse Literatur uns bietet, ist Aberglaube und sittliche Verkommenheit. Im Gegenteil: je mehr man sich in dieselbe versenkt, um so mehr entdeckt man unter den Schlacken das echte Gold einer höheren sittlich-religiösen Weltanschauung — wohl das gerettete Erbe einer glücklicheren Zeit. Da finden wir den Glauben an einen Schöpfer der Welt und eine Vorsehung, ein natürliches Sittengesetz, ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit und der drückenden eigenen Schuld, die Hoffnung auf einen göttlichen Befreier von dämonischer Gewalt und die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode — alles freilich mehr oder minder verzerrt und von falschen, polytheistischen und pantheistischen Vorstellungen überwuchert, aber nichtsdestoweniger im Grunde wahr und nicht selten in ergreifend schöner Einkleidung.

Es ist jedoch hier nicht geplant, einen Gesamtüberblick dieser religiös-poetischen Literaturschätze zu bieten. Ein Meisterwerk nur soll aus denselben herausgegriffen werden: das Gilgameš[1]-Epos, das große nationale Heldengedicht der Babylonier.

Kulturhistorische Bedeutung der Dichtung.

Das keilinschriftliche Werk umfaßt zwölf Tafeln, die uns in einer assyrischen Kopie aus Assurbanipals Bibliothek, leider aber nur unvollständig, vorliegen. Das Original ist babylonisch, und nach einem neuerdings aufgefundenen Fragment[2] ist es ziemlich sicher, daß unser Epos, allerdings in anderer Form, schon gegen Ende des dritten Jahrtausends existiert hat. Schon daraus erkennt man seine bevorzugte Stellung in der Weltliteratur. Diese Bedeutung wird aber noch wesentlich durch den Umstand erhöht, daß gerade in ihm die sittlich-religiösen Grundanschauungen der Babylonier besonders deutlich zu Tage treten. Doch nicht genug. Man geht sogar noch weiter, indem man in der alten Keilschriftpoesie das Urbild einer ganzen Reihe der alttestamentlichen „Patriarchen-, Propheten- und Befreiersagen", der Ilias und Odyssee des Homer, ja selbst der Hauptzüge des

[1] So von jetzt ab immer statt „Gilgamesch". Der Name des Helden ist bislang noch in Dunkel gehüllt (Näheres in KAT[3] 567). Das Epos führt ihn als „göttlichen" Herrscher von Uruk-Erech (einer Stadt am südlichen Euphrat) ein. Die früheren Lesungen des Namens Gištubar oder Izdubar bringen bloß die ideographische Schreibung (GIŠ · ṬU · BAR) zum Ausdruck, während der Name in Wirklichkeit Gilgameš lautet (Pinches, Babyl. and Orient. Record IV [1890]).

[2] Meißner, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902, 1—15.

Lebens Jesu zu erkennen glaubt. Dies alles wirkt zusammen, um dem Gilgameš-Epos die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt zuzuwenden.

Eine treffliche, durchaus kritische Bearbeitung der Dichtung (Transkription und Übersetzung) liegt bereits aus der Feder des Marburger Assyriologen P. Jensen vor[1]. Was die eingehende Würdigung des poetischen Gehalts betrifft, so dürfte dieselbe erst dann angezeigt erscheinen, wenn das Dunkel, das noch über dem Sinn von zahlreichen Stellen schwebt, sich gelichtet haben wird[2]. Die Aufgabe dieser Zeilen liegt auf einem andern Gebiete: auf dem astronomischen und zugleich auf dem religiösen. Wie schon früher in dieser Zeitschrift[3] weitläufiger auseinandergesetzt wurde, ist die Religion der Babylonier (und Sumerer) wesentlich eine Sternreligion. Die Phänomene des gestirnten Himmels waren ihnen Kundgebungen und Auswirkungen der Gottheit. Sonne, Mond und Planeten und auch die Fixsterne wurden entweder selbst personifiziert oder doch mit den Bewohnern des Himmels einzeln, sei es als ihre Träger oder ihre Verkünder oder Boten, in innige Beziehungen gebracht. Auf einer solchen mythischen Auffassung beruht auch die Einführung jener „Sternbilder" (Widder, Stier, Zwillinge usw.), die wir auf unsern Sternkarten sehen und die vom fernen Babel durch die Griechen und Araber auf uns gekommen sind.

Gerade in unserem Epos kommt diese Doppelnatur der religiösen Vorstellungen der Babylonier entschieden zum Ausdruck, die astrologische und die ethische. Ohne ein genaues Studium beider wird ein Ver-

[1] Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Berlin 1901, 117—265. Dazu Anmerkungen S. 421—531. Ihre Grundlage bilden die von P. Haupt 1884 und 1891 sowie in „Beiträge zur Assyriologie" I 49 publizierten Originaltexte. Durch diese Leistung Jensens ist die frühere, gewiß sehr dankenswerte Monographie A. Jeremias' (Pfarrers an der Lutherkirche in Leipzig) „Izdubar-Nimrod" (1891) in vielen Stücken überholt.

[2] Ein zwar kurzes, aber vielsagendes und feinsinniges Urteil fällt bereits Alex. Baumgartner S. J., Geschichte der Weltliteratur I 86: „Bloß als Dichtung betrachtet besitzt das Gilgamesch-Epos allerdings eine gewisse urwüchsige Kraft, ergreifende Anklänge an die großen Probleme des menschlichen Lebens, Leidens, Todes und Fortdauerns im Jenseits, dramatische Lebendigkeit der Darstellung und Sprache, eine Charakteristik und Naturschilderung, die mit wenigen Zügen starke Effekte hervorruft. Alle Elemente mythologischer Epik kommen hier schon zu lebensvoller Entwicklung, und aus den kümmerlich erhaltenen Tonfragmenten spricht eine gewaltige sinnliche Phantasie." Vgl. übrigens auch die treffenden Bemerkungen bei A. Jeremias, Izdubar-Nimrod 72 f.

[3] Vgl. LXIV 505 ff.

ständnis der großen Dichtung selbst mit aller philologischen Kritik nicht zu erreichen sein. Diese Doppelaufgabe ist es, die nach mancher Seite hin noch immer der Lösung harrt, und von denen die erstere bis jetzt nicht einmal ernsthaft gestellt worden ist. Selbst der scharfsinnige Jensen sucht den Schauplatz des Epos an einem Ort, an den unser Dichter ganz gewiß nie gedacht hat. Die Lösung des ersten Problems, den Nachweis eines bestimmten astralen Hintergrundes, soll die vorliegende Untersuchung bieten; die ethische Würdigung des Epos hingegen wird erst Gegenstand einer späteren Arbeit sein[1].

Eine wenigstens **kurze Darlegung des Verlaufes unseres Epos** muß naturgemäß der eigentlichen Untersuchung vorausgehen. Sie wird bei den späteren Erörterungen als Leitfaden willkommen sein.

Taf. I weist hin auf die Herrlichkeit der Erscheinung des Helden Gilgameš, seine Weisheit, Gottähnlichkeit („Zwei Drittel von ihm ist Gott"), seine Verdienste um Erechs Befestigung und besonders seine mühsame Wanderung in die Ferne. Hierauf folgt (nach einer Unterbrechung von ca 35 Zeilen) seine Herrschertätigkeit, die durch auferlegte Fronarbeiten beim Mauerbau vom Volke als hartes Joch empfunden wird. Auf das Gebet der Bedrückten hin schafft die Göttin Ururu einen zweiten Helden, der bestimmt wird, der Gewalttätigkeit Gilgamešs eine günstigere Richtung zu geben. Es ist Ea-bani, ein Wesen voll gewaltiger Kraft und üppigster Sinnlichkeit. Er lebt fern von den Menschen bei den Gazellen des Feldes, frißt Kraut wie sie und geht mit ihnen zur Tränke. Wie kommt er nun zu Gilgameš? Ein Jäger, der von dem Wildmenschen stets belästigt wird, führt ihm auf den Rat seines Vaters und des Königs Gilgameš eine lüsterne Dirne zu. Ihre Verführungskunst entfremdet ihn

---

[1] Aus dem Grunde, der mich abhält, eine unmittelbare Folge des zweiten Teiles zu versprechen, mache ich durchaus kein Hehl. Als meine Untersuchung des Epos schon im wesentlichen abgeschlossen war, wurde ich durch einen Freund auf die folgende Ankündigung des Trübnerschen Verlags (Straßburg) aufmerksam gemacht: „In Vorbereitung: Das Nationalepos der Babylonier und seine Absenker, vor allem in der israelitischen, der christlichen und der griechischen Sage (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur), von P. Jensen. (8°) Mit synoptischen Tabellen in Folio.... 3. Nachweis, daß die Systeme fast aller alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersagen, dazu auch das der Tobit-Tobiassage, Absenker einer Ursage sind, und daß diese im wesentlichen das nun bekannte Gilgamesch-Epos ist.... 5. Nachweis, daß der ganze Rahmen des Lebens Jesu ein ‚israelitisches Gilgamesch-Epos' ist...."

Obwohl meine Arbeit über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Epos auch zu diesen Fragen Stellung nimmt, insofern nämlich dieselben schon bei Zimmern (KAT[3] 582) aufgeworfen und in einem den obigen Thesen verwandten, aber milderen Sinne beantwortet wurden, so scheint es doch entsprechender, vorerst Jensen zu Wort kommen zu lassen.

der Wildnis und führt ihn hinein „in das strahlende Haus der Wohnung Anus und Ištars“, wo Gilgameš herrscht. Dieser schaut den Kommenden in einem Traume, den Gilgamešs Mutter (Rīma Bēlit) als Anzeichen künftiger inniger Freundschaft der beiden Helden zu deuten weiß.

Der Anfang der Taf. II mit etwa 50 Zeilen ist zerstört... Die erhaltenen Reste geben Kunde von der schmerzlichen Sehnsucht Ea-banis nach dem Leben der Wildnis. Er verflucht den Glanz und das Wohlleben des Hofes und verwünscht das Weib, das ihm dies alles beschert hat. Gilgameš sieht den Freund dahinsiechen und weint laut über ihn. Šamaš, der Sonnengott, verweist dem Unzufriedenen seinen Fluch als Undankbarkeit. Düstere Träume umnachten die Seele des Unglücklichen; es sind wohl Ahnungen des baldigen Todes und der Schrecken der Unterwelt, des Landes, von dem niemand mehr zurückkehrt. Erst die Aufforderung Gilgamešs zu einem gemeinsamen Zug gegen Ḫumbaba, den Wächter des Zedernwaldes der Göttin Irnina-Ištar rütteln den Träumer auf.

In der nur dürftig erhaltenen Taf. III bittet Gilgameš seine priesterliche Mutter um ihre Fürbitte beim Sonnengott (Šamaš), auf daß dieser das gewagte Unternehmen segne; darauf folgt das Opfer und Gebet der Mutter. An ihrem Geist ziehen bereits alle Gefahren, denen ihr Sohn entgegengeht, einzeln vorüber. Die ebenfalls sehr spärlichen Fragmente von Taf. IV deuten auf eine Volksansammlung beim Palaste Gilgamešs hin; dann folgen wiederholt Schilderungen von zunehmender Zaghaftigkeit und Schwäche Ea-banis im Hinblick auf das furchtbare Ungeheuer Ḫumbaba, dessen Stimme gleich dem Geheul eines Sturmes ist. Doch die freundliche Ermutigung seitens Gilgamešs verfehlt nicht ihre Wirkung. „Vergiß den Tod und fürchte dich nicht!“ ruft er ihm zu, und so kommen beide zum „grünen Berge“.

Taf. V zeigt uns die Helden am „Zedernwald“, wie sie dastehen in Staunen über die Größe und Pracht einer auserlesenen „Zeder“, die vor dem „Zedernberg, dem Wohnsitz der Götter, dem Allerheiligsten der Irnini“, ihre „üppige Fülle“ erhebt. Abermals versinkt Ea-bani in einen Traum, den Gilgameš im Sinne einer siegreichen Überwindung des Ungeheuers deutet. Sie gehen jetzt zum Walde hinab. Die Schlußzeilen scheinen auf die Erlegung Ḫumbabas hinzuweisen.

Fast vollständig erhalten ist Taf. VI. Hier tritt die Göttin Ištar (Göttin des Venussternes) dem daherziehenden Sieger entgegen und wirbt mit den verlockendsten Versprechungen um seine Hand. Doch der Held weist sie stolz zurück, indem er ihr in ungeschminkter Weise all ihre Buhlkünste vorwirft, mit denen sie ihre zahlreichen Geliebten, vor allem Tamūz, den Buhlen ihrer Jugend, unglücklich gemacht habe. Voll Ingrimm steigt die verschmähte Göttin zum Himmel empor und bittet ihren Vater Anu, einen gewaltigen Himmelsstier zu schaffen, den sie gegen Gilgameš loslassen wolle. Anu trägt Bedenken, ihren Wunsch zu erfüllen, da sieben unfruchtbare Jahre die notwendige Folge wären. Als aber Ištar erwidert, sie habe auf sieben Jahre hinaus vorgesorgt, so gibt der

Vater nach. Das neugeschaffene Ungeheuer dringt auf die Helden ein und wirft mit seinem Hauch 200 Männer auf einmal nieder; aber es wird trotzdem überwunden, und Ea-bani schleudert das rechte Stück des Erlegten vor die fluchende Istar hin. Darob erhebt diese mit ihrer Dirnenschar ein großes Wehklagen, während Gilgameš die Hörner des Stieres seinem Gott Lugalbanda weiht. Lauter Jubel empfängt die nach Erech zurückkehrenden Sieger; dann folgt ein Freudenfest im Palaste Gilgamešs. In der Nacht sieht Ea-bani abermals Traumbilder, die Gilgameš deutet.

Taf. VII bietet wenig Sicheres. Es scheint sich hier um einen zweiten Zug nach dem Zedernwald zu handeln. Der Schluß der Tafel deutet (falls das Fragment richtig eingereiht ist) auf eine schwere Krankheit Ea-banis.

In Taf. VIII ist abermals hievon die Rede; Ea-bani stirbt. (Kurz vorher muß ein siegreicher Kampf mit dem Löwen stattgefunden haben; dies war die letzte große Tat der vereinten Helden.)

Taf. IX handelt zunächst von der Trauer Gilgamešs über den Freund und von seinem Entschluß, den zu göttlichem Leben entrückten Ahn Ut-napištim (den babylonischen Noah) aufzusuchen. Der mit einem Gebet zu Sin und Istar und einem angstvollen Traum eingeleitete Zug führt durch die Steppe zum düstern Berge Mâšu, an dem furchtbare Skorpionmenschen Wache halten. Erst schrecken sie ihn, dann aber lassen sie ihn des Weges („den Pfad der Sonne") ziehen. Zwölf Doppelstunden währt der traurige Gang, an dessen Ende der Anblick eines wunderbaren Götterparks mit Edelsteinfrüchten die Mühe des Wanderers lohnt. Der Park selbst liegt am Meere.

Taf. X. Mit Staunen sieht die Göttin Siduri-Sabîtu, die „mit einer Hülle umhüllt" über dem Meere thront, den fremden, verstörten Ankömmling. Sie verriegelt vor ihm ihr Tor; aber seine Drohungen, ihre Türe zu zerschmettern, erzwingen ihm Zugang und Gehör. Gilgameš erzählt sein Herzeleid, gedenkt des Todes des Freundes und der gemeinsamen Taten, auch bittet er um Aufschluß über den Weg zu Ut-napištim. Die Göttin rät ihm von der gefährlichen Meerfahrt ab, doch weist sie schließlich den Bittenden an Ur-nimin, den Schiffer Ut-napištims. Mit ihm besteigt er das Schiff und kommt nach langer Fahrt durch die „Wasser des Todes" zum ersehnten Gestade an der „Mündung der Ströme". Die gegen Schluß zwischen Gilgameš und seinem Ahn sich entspinnenden Gespräche haben für die Erforschung der babylonischen Vorstellungen von Seele und Jenseits hohe Bedeutung.

Die fast unversehrte Taf. XI gibt Aufschluß über die Art, wie Ut-napištim und seine Frau an den Ort der Seligen gekommen sind. Der babylonische Noah schildert selbst den Hergang der großen Flut, der in mancher Beziehung dem biblischen Berichte ähnelt, aber ganz von unwürdigen polytheistischen Vorstellungen durchsetzt ist. Nach dem Verlassen des Schiffes ward Ut-napištim an die „Mündung der Ströme" zu einem göttergleichen Leben entrückt. Doch Gilgameš täuschte sich, wenn er ein gleiches erhoffte. Kaum läßt er sich nieder, da befällt ihn ein todesähnlicher Schlaf, aus dem ihn Ut-napištim erst auf die

Bitten seiner Gemahlin hin zu erwecken sich bemüht. Allerlei Zaubermittel müssen dazu dienen, und schließlich gelingt es. Gilgameš wird zum Waschort geschickt, muß seine alten Felle dem Meer übergeben, erhält ein neues, reines Gewand und wird zur Heimfahrt entlassen. Aber das Schiff Ur-nimins wird stets wieder zurückgetrieben. Da rät Ut-napištim dem Helden, auf den Grund des Meeres hinabzutauchen und ein geheimnisvolles Dornkraut heraufzuholen. Gilgameš befolgt die Weisung und freut sich der Pflanze, durch deren Genuß „der Mensch als Greis wieder jung wird". (Allem Anschein nach war der Zweck des Krautes nicht — wie Jensen ME 516 annimmt — die Beruhigung des Meeres, sondern Verjüngung bzw. Stärkung der Körperkraft. Hierüber später.) Doch schon bald, als Gilgameš einmal auf der Fahrt ans Land geht, schnappt eine Schlange das duftende Kraut weg. Zorn und Traurigkeit erfassen darob Gilgameš, aber er sieht darin zuletzt ein Zeichen, daß er mit Ur-nimin auf dem Landwege nach Uruk-Erech aufbrechen soll. Dahin gelangen sie aller Wahrscheinlichkeit nach in verhältnismäßig kurzer Zeit.

Die Fragmente der Taf. XII enthalten höchst interessante Ansichten der Babylonier über das Jenseits. Dramatisch eingekleidet werden dieselben durch die Beschwörung des Totengeistes Ea-banis, der dem Freunde das „Gesetz der Erde" verkündet. — Die Einzelheiten dieses Vorstellungskreises gehören in den II. Teil dieser Untersuchung.

Der kosmische Hintergrund des Epos[1].

Schon der hochverdiente und geniale Rawlinson vermutete, daß unser Epos der Hauptsache nach ein Sonnenmythus sei, dem der Jahreslauf der Sonne zu Grunde liege, wobei aber nicht ausgeschlossen sei, daß mit dem ursprünglichen Himmelsmythus einzelne historische Tatsachen und Gestalten in Verbindung gebracht worden seien. So auch nach Zimmern (KAT[3] 580). Aber Stichhaltiges hat man für diese Ansicht — wie schon A. Jeremias[2] bemerkt — kaum vorgebracht. Man hat sich darauf beschränkt, hinzuweisen auf die Zwölfzahl der Tafeln, die wohl eine Anspielung auf die Zwölfzahl der Ekliptiksternbilder enthalte, auf das Freundschaftsverhältnis von Gilgameš und Ea-bani, das an das Sternbild der Zwillinge erinnere, auf den „Skorpionmenschen" und den Sintflutbericht, welche wohl zu den Ekliptiksternbildern Skorpion und Wassermann in Verbindung stehen könnten. Das alles aber hat höchstens den Wert von Vermutungen, die eventuell zu einer wissenschaftlichen Untersuchung Anlaß geben können. Aber weit entfernt, eine solche in Angriff zu nehmen, hat man dem als „Sonnenheros" angesprochenen Gilgameš

[1] Die Hinweise auf ME beziehen sich auf Jensens „Mythen und Epen".
[2] Jeremias, Izdubar-Nimrod 66.

einen durchaus irdischen Schauplatz seiner Wirksamkeit angewiesen. Demgegenüber lassen sich folgende Sätze aufstellen:

1. Das babylonische Gilgameš-Epos vollzieht sich nicht auf der Erde, sondern am **gestirnten Himmel.** Die gemeinsamen Züge der beiden Helden sowohl wie die Reise Gilgamešs nach der „Insel der Seligen" sind nicht nach Westen, sondern nach **Osten** gerichtet und schließen sich vorzugsweise an den Jahreslauf der Sonne und den dadurch bedingten Wechsel der Jahreszeiten an. Kleine Abstecher und Pausen sind leicht begreifliche dichterische Freiheiten. Es versteht sich auch von selbst, wenn der babylonische Verfasser zur Belebung der Schilderung irdische Verhältnisse und Szenen auf den gestirnten Himmel überträgt, doch so, daß dieser als eigentlicher Schauplatz unverkennbar bleibt.

2. Hiernach ist die von Jensen (Mythen und Epen [KB VI 1] 575 f) gegebene Erklärung (der auch Zimmern KAT[3] 580 beipflichtet), wonach die Reise westwärts über die syrische oder arabische Wüste durch den Antilibanon und Hermon sowie einen Paß des Libanon zum Meere und von hier über Cypern durch die Straße von Gibraltar nach irgend einer westlich oder südwestlich gelegenen Insel oder Küste gerichtet sein soll, so geistreich sie sich gibt und so manches sie für sich haben mag, gleichwohl ebensowenig annehmbar wie seine früher (Kosmologie 212 ff) dargelegte ganz entgegengesetzte Ansicht, wonach die „Insel der Seligen" (das Land Ut-napištims) in der Richtung des Persischen Meerbusens zu suchen wäre.

3. Das Epos ist höchst wahrscheinlich auf die Zeit gestimmt, zu welcher der Frühlingspunkt der Sonne im Sternbild des Stieres lag. Jedenfalls verraten die kosmographischen Verhältnisse des Epos ein Alter derselben von wenigstens 4000 Jahren.

4. Die Ergebnisse der astronomisch-assyriologischen Untersuchung ändern und bereichern unsere bisherigen Anschauungen über die Kosmologie bzw. Kosmogonie der Babylonier in den wesentlichsten Punkten.

Zum Verständnis der unten folgenden Einzeldeutungen ist zu beachten, daß die Babylonier auch am Himmel eine Festland- und eine Wasserregion unterschieden. Jensen bemerkt in seiner Kosmologie S. 499: „Von allergrößter Wichtigkeit ist, daß die Sternbilder Skorpion, Ziegenfisch, Fisch und Widder aus der Tiâmat-Legende stammen, daß sie in die ‚Wassergegend' des

Himmels versetzt wurden, weil ein Skorpionmensch, ein Ziegenfisch, ein Fischmensch und ein Widder zu den Helfershelfern der Tiâmat, des personifizierten Meeres, gehörten. Der Skorpion und der Widder wurden an die Grenze der Wassergegend des Himmels (Wintergegend der Sonne) gesetzt, weil sie sonst Tiere des trocknen Elements sind." [1] Es steht also zunächst der Annahme einer himmlischen Wanderung des Helden über Festland und Meer nichts im Wege. Diese wird aber schon wahrscheinlich durch die mythenhafte Erscheinung Gilgameš's, des „Zweidrittel-Gottes" (ME 205), der da „wohnt im strahlenden (heiligen) leuchtenden Hause, der Wohnung Anus und Ištars" (d. i. des obersten Himmelsgottes und der Göttin des Venussterns) (ME 129), der den „Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnini" [2] (ME 161) ersteigt und einen Zug wagt, der vor ihm nur dem Sonnengott Šamaš gelang: „Über das Meer ist gegangen Šamaš, der Gewaltige; außer Šamaš wer geht hinüber?" (ME 217).

Geradezu gefordert wird aber die himmlische Reise, und zwar teilweise auf dem „Pfade der Sonne" (d. i. von Westen nach Osten durch die Ekliptik) durch eine Reihe von Angaben, die entweder direkt auf den Sternenhimmel hinweisen oder doch nur aus kosmischen Konfigurationen heraus erklärt werden können. Gilgameš erschlägt mit seinem Genossen den Himmelsstier [3] (oder Stier des Himmelsherren), erlegt dann den Löwen und kommt zum Skorpion, von dessen schreckenerregendem Glanze (milammu, ein Ausdruck, der vornehmlich vom Glanze der Gestirne gebraucht wird) die Rede ist (ME 205). Wir haben da drei Ekliptiksternbilder und zwar in der Reihenfolge, wie sie von der Sonne in ihrem Jahreslauf passiert werden. Dazu kommt der wundervolle Park, auf dessen Bäumen leuchtende Edelsteine wachsen, und eine Meeresgöttin, die durch eine Wolke verhüllt ist — Erscheinungen, die nur am Himmel gedeutet werden können. Endlich verlangt eine ungezwungene Erklärung des Schlusses der Taf. XI, daß das Ziel der Reise nicht sehr weit von der Heimat des Helden entfernt sei. Gilgameš mußte sich also ungefähr im Kreislauf bewegt haben. Das deutet wiederum ganz bestimmt auf die Bahn am Himmel, während Jensens Erklärung auch hier versagt [4]. Weitere Anhaltspunkte liefern die folgenden Einzeldeutungen. Bei diesen

---

[1] Vgl. hierzu auch L. W. King, The seven tablets of creation, London 1902, Appendix III, besonders 208 211 214. Hiernach wäre Tiâmat selbst als eine Sternkonstellation in der Nähe der Ekliptik anzunehmen. Da die Tafeln aus der Arsacidenzeit sind, so folgt daraus allerdings für die altbabylonischen Anschauungen nichts Sicheres.

[2] Hierbei ist zu beachten, daß die Zeder der heilige Baum des Gottes Ninib, der Personifikation der Morgensonne, und Irnina eine Erscheinungsform der Göttin Ištar ist (vgl. Jensen, ME 441).

[3] Vgl. hierzu Jensen, Kosmologie 62 82 310 495.

[4] Die Fahrt über das Mittelländische Meer, die Jensen neuerdings als eine „vollkommen einwandfreie" Erklärung ansieht, hat er selbst früher in seiner „Kosmologie" (214) von vornherein als unzulässig abgewiesen, da das Land des seligen Ut-napištim nicht im Westen, in der Gegend des Dunkels, gesucht werden dürfe. Das ist allerdings ganz richtig. Aber durch die Verlegung des Reiseziels in

kommt es vorerst nicht darauf an, den orientalischen Phantasien des Babyloniers überallhin zu folgen; es kann sich nur darum handeln, an mehreren bemerkenswerten Erscheinungen des Epos die Richtigkeit der aufgestellten These darzutun. Eine einzige gründliche Erörterung nützt ja gewiß mehr als ein paar Dutzend schillernder, aber mangelhaft begründeter Vermutungen. Freilich muß sich dabei der Leser mit mehr als einer phantastischen Vorstellung bekannt machen; aber diese sind Eigentum des babylonischen Volksgeistes, während es unsere Aufgabe ist, durch sprachliche, historische und naturwissenschaftliche Würdigung des keilschriftlichen Materials in eben jenen Geist einzudringen.

Da sich unserer Untersuchung in Tafel IX der sicherste Stützpunkt bietet, so beginnen wir mit ihr.

A. Der Zug Gilgameš zum Gestade der Seligen.

Gilgameš durcheilt die Steppe und kommt zu dem düstern Berg Mâšu, an dem zwei Skorpione (Skorpionmenschen) Wache halten. Sie werden (nach Jensen ME 203 f) also geschildert:

Col. II 3. Die da täglich Hinausgehen(den) [und Hineingehen(den)] bewachen
4. über ihnen .... [....] die „Aufschüttung" des Himmels,
5. unten erreicht ihre Brust die Unterwelt —
6. bewachen Skorpionmenschen sein Tor,
7. deren Schrecklichkeit furchtbar und (d)eren Anblick(en) Tod (ist);
8. ihr fürchterlicher „Schreckensglanz" wirft Berge hin;
9. beim Hinausgehen der Sonne und Hineingehen[1] der Sonne bewachen sie die Sonne.
10. Als sie Gilgameš sah, Schrecklichkeit
11. und Furchtbarkeit, ward sein Antlitz düster,
12. stand sein Denken still, und er .... te vor ihnen.
13. Der Skorpionmensch ruft seinem Weibchen zu:
14. „Der da zu uns kommt, Fleisch der Götter ist sein Leib."

---

den Persischen Meerbusen fiel die ganze weitere Erklärung des Epos gleichfalls ins Wasser. Das war wohl auch der Grund, warum Jensen zehn Jahre später (1901) die früher verworfene Idee wieder aufgriff. Es ist aber kaum verständlich, warum sowohl Jensen als Zimmern (welch letzterer sich hierin ganz an die publizierten Ansichten und Privatmitteilungen Jensens [vgl. KAT³ 580] anschließt), obgleich sie das Epos als einen „Sonnenmythus" ansprechen, der den „Jahreslauf der Sonne" zum Hintergrund habe, sich von der wahren Erklärung so weit entfernt haben. Der Jahreslauf der Sonne war doch wohl auch nach der Ansicht der alten Babylonier von Westen nach Osten gerichtet, und so konnte der Dichter seinen Sonnenhelden gewiß nicht von Osten nach Westen ziehen lassen.

[1] aṣû und erêbu bedeutet hier nicht „aufgehen" und „untergehen" (wie Jensen für möglich hält). Die Sonne tritt — wie aus der folgenden Erklärung erhellt — bloß ein und aus.

Zunächst nun die Deutung des einzelnen; dann deren Begründung. a) Die Skorpione sind die personifizierten Sternbilder des Skorpions und des Schützen. b) Die „Aufschüttung des Himmels" (šupuk šamē) ist die Milchstraße. c) Das düstere Mâšugebirge, das Gilgameš durchschreiten will, ist die von der Milchstraße eingeschlossene, durch den Gegensatz zu deren Lichtschimmer dunkel erscheinende Partie des Himmels nördlich und südlich von der Ekliptik, zwischen Skorpion und Schützen. d) Die Milchstraße bildet dort gleichsam ein Tor zu diesem „Berg". e) Dieses Tor wird von der Sonne in ihrem Jahreslauf von Westen nach Osten durchschritten. Beginnen wir mit den Wächtern am Bergtor, dem Skorpionenpaar.

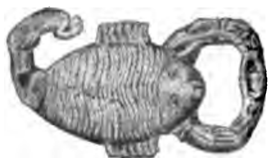
Daß der Skorpion (akrabu, ideographisch GIR·TAB) der babylonischen Astrologen an der gleichen Stelle steht, wo sich in unserer bzw. der alten griechischen Sternkarte ein Gestirn gleichen Namens findet, hat bereits P. Jos. Epping S. J. 1889 mit Sicherheit nachgewiesen[1]. Nun ist aber oben von zwei Skorpionen die Rede. Ist hier vielleicht das „Skorpionweib" — wie auch sonst die mythischen Gestalten (Götter und Dämonen) der Babylonier ein weibliches Komplement zu erhalten pflegten — zur Belebung der Handlung ohne eigentliche Verknüpfung mit einer bestimmten Sterngruppe hinzugedacht? Keineswegs; beide sind wirklich lokalisiert, und zwar auf verschiedenen Seiten des Mâšugebirges. Sie bewachen ja dessen Eingang und Ausgang. Die Ein- und Ausgehenden sind — wenn wir uns auf die sichtbaren Erscheinungen beschränken — der Sonnengott Šamaš, die Planetengötter und eventuell auch der Mondgott Sin. Sie alle ziehen von Westen nach Osten, indem sie am Skorpion vorbei die lichte Milchstraße und ihren dunkeln Kern durchreitend zum Schützen gelangen. Da höchstens die Planeten (ein Stück weit) rückwärts gehen können, so kann die Eingangsstelle nicht auch als Ausgangsstelle gedacht sein. Also sind zwei Wächter anzunehmen, der eine im Westen, der andere im Osten. Nun steht hier der Schütze, den bereits Aratus (ca 270 v. Chr.) kennt. Der babylonische Ursprung dieses Sternbildes kann, nachdem der Nachweis erbracht, daß eine Reihe von griechischen Sternbildern auf die babylonische Astrologie zurückgeht, kaum bezweifelt werden[2]. Dann müßte aber der Schütze zugleich Skorpion sein.

[1] Astronomisches aus Babylon, Freiburg 1889, 149.

[2] Das babylonische Ekliptiksternbild, das nach P. Eppings meisterhaften Untersuchungen mit unserem Schützen zusammenfällt (a. a. O. 149, vgl. 171), hat das

In der Tat haben die Babylonier eine solche Ideenverbindung hergestellt. Das große Inschriftenwerk des Altmeisters der Assyriologie, Rawlinson, bietet (V R 63) nebeneinander einen Skorpion und einen Skorpion**mann**, der im Begriffe ist, einen Pfeil abzuschießen[1]. Ihr nachstehendes Bild bedarf wohl keiner weiteren Erklärung.





Der „**fürchterliche Schreckensglanz**" der beiden Wächter paßt ganz zu dem **astralen** Bild. Der „Skorpion" zeigt eine Fülle von hellen Sternen, darunter drei Sterne 1.—2. Größe; besonders auffallend ist der feurigrote Antares[2]. Auch der „Schütze" zählt eine Reihe bedeutender Sterne, so einen von 1.—2. Größe, zwei von 2.—3. und sechs von 3. Größe. Hierbei ist nicht zu vergessen, daß unter dem klaren südeuphratischen Himmel und der geringen Polhöhe (geographischen Breite) Babyloniens (30—33° nördlich) viele dieser Sterne sichtbar sind, die uns entgehen, und in ganz anderem Glanze erstrahlen als selbst in Rom (42°) oder Madrid ($40^1/_2$°). Ebensowenig ist außer acht zu lassen, daß um 2000 v. Chr. Skorpion und Schütze **außerordentlich hoch** über dem Horizont standen. Der Kopf des Skorpion reichte sogar bis an den Himmelsäquator — für Babylon etwa 58° über dem Horizont — heran, und der tiefste Schwanzstern stieg bis zu etwa 30° über dem Horizont. Die beiden Nachbargestirne erstrahlten also in voller Pracht, und diese mußte um so mehr auffallen, als der

---

Zeichen (PA), was meines Erachtens wohl als Ideogramm zu nehmen ist und vielleicht das rohe Bild eines Bogens mit Pfeil darstellt ( ).

[1] Schon A. **Jeremias**, Izdubar-Nimrod (Gilgameš) 66, vermutet richtig, daß der Bogen des Schützen von den Fangarmen des Skorpions hergenommen ist.

[2] Die **feurigrote** Farbe ist überhaupt bei den **Skorpionsternen** besonders stark vertreten. Rot ist aber die **eindrucksvollste** Farbe der ganzen Natur, wie schon das Verhalten mancher Tiere verrät; für den Menschen ist sie aber noch besonders bedeutend als die Farbe des **Schreckens** (der Lohe eines brennenden Hauses, des Blutes und des zornglühenden Angesichts).

darauffolgende Steinbock mit nur drei Sternen 3. Größe ganz dagegen zurücktritt; selbst die westliche Nachbarschaft ist — abgesehen von der hellen Ähre der Jungfrau — relativ lichtarm. Dazu kommt, daß der unterste Teil der beiden Sternbilder (ganz wie der babylonische Text für die beiden Skorpione angibt) in die Unterwelt hinabreicht. Diese Unterwelt (im Epos aralū genannt) ist aber hier kaum unter dem Horizont zu denken, sondern noch über demselben, nämlich an der tiefsten (südlichsten) Region des Himmels. Allerdings reichen Skorpion und Schütze eine Zeitlang unter den Horizont hinab, aber das ist bei allen Gestirnen (die Zirkumpolarsterne ausgenommen) der Fall, konnte also nicht als besondere Eigentümlichkeit aufgeführt werden. Damit stimmt die in einem von Epping und Straßmaier publizierten Arsacidentext (ZA VI 241) zu Grunde gelegte Anschauung überein, wonach der Unterweltsgott Nergal in der Wintergegend der Sonne lokalisiert war[1]. Man begreift nun leicht, daß die in Rede stehenden Wesen, die wie aus der Unterwelt heraufkommend erscheinen, für die babylonische Phantasie schreckenerregend waren.

Im Anschluß hieran müssen wir aber noch eine andere, anscheinend ganz nebensächliche, aber für die kosmologischen und religiösen Anschauungen der Babylonier und Sumerer überaus wichtige Frage beantworten: Was ist die „Aufschüttung des Himmels" (šupuk šamē), die über den Skorpionen sein soll? Jensen hat über diese in mehreren Keiltexten vorkommende Erscheinung Untersuchungen angestellt (Kosmologie 37 ff 254; Epen und Mythen 468 577 ff), gelangte aber zu keiner sichern Entscheidung. Nach seiner früheren Darlegung ist šupuk šamē unser „Dunstkreis", aufgefaßt als ein (Ring-) Damm des Himmels über dem Horizont, der den išid šamē (nach Jensen „das Fundament des Himmels") vor den Wassern des apsū (des Ozeans) schützen sollte. Später erschien ihm das rätselhafte Gebilde „als Ringwall oder Ringgebirge, auf dem man sich den Himmel errichtet dachte". Zuletzt (Epen und Mythen 577 ff) vermutete er, šupuk šamē sei wohl die höchste Erhebung des Māšugebirges (das nach ihm in der Nähe des Mittelländischen Meeres liegt) und die Skorpione vielleicht die Personifikationen der Spitzen. Dabei hält er es jedoch für „möglich, daß in die Vorstellung

[1] Zeile 52 ff heißt es nämlich: „Vom 18. Dūzu bis zum 28. Kislimu sind es 160 Tage. Am 18. Dūzu steigt Nergal in die Unterwelt (KI · tim = iṛṣitim) hinab, am 28. Kislimu kommt er (wieder) herauf. Šamaš (der Sonnengott) und Nergal sind eins."

von šupuk šamē das westliche Zodiakallicht hineinspielt". Hieraus mag der Leser entnehmen, mit welchen Schwierigkeiten die richtige Deutung eines einzigen Ausdrucks verbunden sein kann. Meiner Ansicht nach ist šupuk šamē (die „Aufschüttung des Himmels") jenes Gebilde, das besonders am klaren Himmel des Orients auffallen muß: die Milchstraße, welche sich als lichter Gürtel um den Himmel zieht. Diese Auffassung ergibt sich meines Erachtens mit Notwendigkeit aus der oben zitierten Stelle des Epos:

e-lu-šu-nu šu-pu-uk šamē(-e) TAB [. . . . . . .]

„über ihnen . . . [liegt?] die ‚Aufschüttung' des Himmels".

Jedenfalls ist hier der šupuk šamē über dem Skorpion und Skorpion-Schützen gedacht. Nun ist aber an jener Stelle außer der Milchstraße und ihrem dunkeln Kern kein anderes kosmisches Gebilde zu entdecken[1].

Wie verhalten sich aber zu dieser Auffassung die übrigen Textstellen, in welchen šupuk šamē auftritt?

In IV R 5, 4—5 heißt es, die bösen Sieben (Dämonen) „wurden im šupuk šamē gezeugt und geboren", und in IV R 15, 22—24a wird gesagt: „die sieben wurden im Berge des Westens geboren und wurden im Berge des Ostens groß". Also sind diese Berge mit dem šupuk šamē identisch oder sie liegen wenigstens unmittelbar beieinander; ferner sind wirklich zwei verschiedene Berge gemeint (der eine im Westen, der andere im Osten), oder derselbe Berg, der jetzt im Westen erscheint, tritt später im Osten auf. Gerade das letztere trifft zu. Es ist nämlich niemals von zwei verschiedenen šupuk šamē die Rede, und so kann es auch nur ein Berg sein, der mit ihm in Verbindung gebracht wird. Das weist aber deutlich darauf hin, daß dieser Berg am Himmel zu suchen ist, denn dadurch allein wird es verständlich, daß er (im Laufe des Jahres) einmal im Westen und das anderemal im Osten sichtbar ist. Ich habe gezeigt, daß der šupuk šamē des Gilgameš-Epos nur die Milchstraße sein kann, und darauf hingewiesen, daß der von ihr eingeschlossene dunkle Himmelsstrich als düsteres Gebirge aufgefaßt wird. Untersuchen wir, wo diese kosmischen Erscheinungen am babylonischen Himmel etwa für die Zeit 2000 v. Chr. sichtbar waren, so ergibt sich folgendes Resultat. Zur Zeit des Sommersolstitiums waren sie nur im Westen, zur Zeit des Herbstäquinoktiums ebenfalls im Westen, doch nur teilweise sichtbar; dagegen

[1] Dr Hugo Winckler hält allerdings unsern Šupuk šamē für den Tierkreis, den er als Damm auffaßt, auf dem die Planeten nach babylonischer Anschauung auf und ab ziehen (Geschichte Israels II 279). Diese Vorstellung wäre ja absolut möglich; aber wo findet sich dafür eine keilinschriftliche Unterlage? Der von Winckler angezogene Text IV R 5a 60f bietet jedenfalls eine solche nicht. Übrigens wird diese Ansicht indirekt durch die vorliegende Untersuchung widerlegt.

traten sie gegen die Wintersonnenwende nach Mitternacht im Osten hervor, und zur Zeit der Frühlings-Tagundnachtgleiche zeigten sie sich schon bei anbrechendem Dunkel abermals im Osten. Nun sagt der babylonische Text, die sieben Dämonen seien im Berge des Westens geboren und im Berge des Ostens groß geworden, was kaum etwas anderes bedeuten kann als: dort waren sie noch schwach und ungefährlich, hier aber stark und verderbenbringend. Also müßten die genannten Dämonen etwa vom beginnenden Winter bis zum Frühling ihr Unwesen treiben, während sie sonst nur wenig sich bemerklich machen. Das stimmt ja sehr gut zu den klimatischen Verhältnissen und dem Charakter der „bösen Sieben" als Sturm- und Wetterdämonen. Der bekannte Beschwörungstext IV R 5 bietet uns ein anschauliches Bild ihres wütenden Gebarens. Col. I 15 f heißt es:

„Ein Orkan, welcher am Himmel zornig dahinbraust, sind sie;
Ein dichtes Gewölk, das am Himmel Finsternis bewirkt, sind sie;
Ein hervorbrechender Sturmwind, der am Himmel Finsternis erzeugt, sind sie;
Die Überschwemmung Adads, gewaltige Zerstörer sind sie;
Am Fundament des Himmels wie ein Blitz sie zucken;
Zerstörung zu vollbringen, ziehen sie voraus."

Im gleichen Text ist auch vom šupuk šamē die Rede (Z. 60 ff). Dem Gott Bēl wird das böse Treiben der Sieben gemeldet. Er berät sich deshalb mit Ea (dem Gott der Wassertiefe) über die Gefahr und bestellt den Sin (Mondgott), Šamaš (Sonnengott) und Ištar (Venusgöttin) als Wächter am šupuk šamē. Doch umsonst; die „sieben bösen Götter" ziehen auf dem šupuk šamē einher und dringen ungestüm auf Sin ein [1]. Da nun die Unholde nach Z. 4—5 desselben Textes im šupuk šamē selbst ihre Geburtsstätte haben, so muß man annehmen, daß dieser aus der Tiefe (Unterwelt) [2] zum Himmel (speziell zur Mondbahn) hinaufführt.

Eine Bestätigung liefert die Stelle eines Hymnus (Reisner, Hymnen 130, Z. 35), wonach niemand auf den šupuk šamē hinauf oder niemand zum Himmel emporsteigt, weil Bēl den šupuk šamē gemacht hat [3]. Das hat

---

[1] Zimmern, KAT[3] 384 f bringt diese Bedrängnis des Mondes und dessen mehrtägige Unsichtbarkeit — man höre und staune — mit dem Leiden Christi, seinem dreitägigen Verweilen im Grabe sowie dem descendit ad inferos in Verbindung. Es kann hier natürlich auf diese phantastischen Einfälle eines sonst gründlichen Gelehrten nicht näher eingegangen werden; doch wird sich bald Gelegenheit bieten, diese und ähnliche Verirrungen in angemessener Weise zu beleuchten.

[2] Die bösen Sieben gelten als Boten Namtars und Diener Ereškigals; diese aber ist die Gattin des Unterweltsgottes Nergal, jener sein „Krieger" (Jensen, ME 75—79).

[3] Wenn Ovid (Metam. I 168) die himmlische Bahn mit den Worten preist:

Est via sublimis caelo manifesta sereno
(Lactea nomen habet), candore notabilis ipso
Hac iter est superis ad magni regna tonantis
Regalemque domum,

doch nur einen Sinn, wenn der šupuk šamē die Erde mit dem Himmel verbindet. Man kann dagegen nicht einwenden, die Milchstraße habe ja im Laufe der Nacht und das Jahr hindurch alle möglichen Lagen. Ihre eigentümliche Neigung zum Himmelsäquator (besonders um 2000 v. Chr.) bewirkt eine vorherrschend aufsteigende Richtung, und das genügt.

Merkwürdigerweise läuft mit der oben zitierten Stelle bei Meißner parallel: „Vater Bēl, den ‚riksu des Himmels' hast du gemacht, und eine Hand untergräbt (?) ihn nicht." Jensen, dessen ME 468 ich diesen Hinweis entnehme, erblickt in diesem rikis šamē, dem riksu des Himmels, „etwas wie dessen Fundament". Mir scheint damit etwas anderes gemeint: die Fuge oder das Band des Himmelsgewölbes. Gewiß dachten sich auch die Babylonier den Himmel hohlkugelförmig, gleichviel ob sie — wie Thales und die ionische Schule — sich diesen wie eine umgestülpte Glocke auf dem Ozean schwimmend vorstellten [1] oder — wie Anaximander (610—546 v. Chr.) — als eine die Erde frei umschwebende Sphäre. Wie aber die irdischen Bauleute oder Metallkünstler kugelförmige Gebilde nur durch Aneinanderfügung von Halbkugeln oder Quadranten herstellen können, so setzte man wohl auch bei dem Schöpfer des Weltalls (Bēl) das gleiche Verfahren voraus. Da nun riksu (von rakāsu, binden, fest zusammenfügen) speziell von der Fuge eines Baues gebraucht wird, so ist meine Deutung berechtigt. Was ist aber die Fuge (oder das Band) des Himmels? Auch sie ist kaum wo anders als in dem Gürtel der Milchstraße (wohl ihrem mittleren Teil) zu suchen. Denn hier mit mathematischen Linien (etwa dem Äquator oder der Ekliptik) operieren wollen, wäre vielleicht modern und wissenschaftlich, aber nicht altbabylonisch und volkstümlich. Jetzt versteht man auch den obigen Parallelismus zwischen šupuk šamē und rikis samē [2].

Noch eines bleibt uns übrig: die Deutung der Ideogramme für šupuk šamē. Nach II R 48, 44—45c ist:
GIR (bzw. TAB) = šu-puk AN · me = šupuk šamē und
GIR (bzw. TAB) · KAN · A = šu-puk bu-ru-me = šupuk burūme.

Da mit Jensen (Kosmologie 6 f) burūmu als Bezeichnung des „Nachthimmels" anzunehmen ist, so wäre das erste Ideogramm nur die Abkürzung des zweiten, indem die Bezeichnung für den dunklen Nachthimmel (KAN = adāru dunkel sein) weggelassen ist. Ein drittes Ideogramm bietet IV R 5, 59a, nämlich UL · KAN · A. Es sind nun

---

und selbst Manilius in seinem Lehrgedicht Astronomicon I 758 die Seelen der Helden auf dieser Lichtstraße zum Lande der Seligen ziehen läßt, so können wir eine ähnliche Vorstellung auch den phantasiereicheren Orientalen zutrauen.

[1] So nimmt Jensen in seiner „Kosmologie" 10 f an. Seine Gründe sind sehr der Beachtung wert; aber für ihre Diskussion ist hier kein Raum.

[2] Die Auffassung der Milchstraße als Reifen, womit die Hemisphären zusammengeschmiedet seien, findet sich bei Theophrast (371—286 v. Chr.).

noch GIR (bzw. TAB) und UL zu erklären. Für GIR kommt hier nur in Betracht die Bedeutung padānu, Weg; für das (hier, weil unentschieden) gleichberechtigte TAB dagegen: hamātu, leuchten (vom Mond), endlich für UL: asāmu, prachtvoll sein; usāmu, Pracht, Schmuck (besonders vom Himmel gebraucht, Delitzsch, Handwörterbuch 234 f). Alles dies paßt auf die im Orient so wunderbar schön leuchtende Milchstraße. TAB·KAN und UL·KAN kommen also in ihrer Bedeutung „Schmuck, Glanz des Nachthimmels" überein, und so scheint TAB statt GIR angenommen werden zu sollen; das letztere — somit die Bedeutung „Weg des Himmels" — ist damit jedoch noch nicht ausgeschlossen. Vielleicht bringen neue Texte darüber endgültige Aufklärung.

Der düstere Māšu-Berg. Folgen wir nun dem Lauf des Gilgameš. Er geht durch das von der Milchstraße gebildete Tor hinein in das dunkle Innere, das dem Dichter als ein Gebirge erscheint. Was ist zunächst das „Tor", welches die Skorpione bewachen? Gewiß ist damit nicht die auffallende breite Öffnung des Hauptarmes der Milchstraße unmittelbar unter dem heutigen Himmelsäquator gemeint; dieselbe ist ja zu weit vom Skorpion entfernt. Nun führt freilich zu jener nördlichen Öffnung eine Art von Torweg, der durch ein schmales, nach Süden sich erstreckendes Band der Milchstraße hervorgerufen wird, und dessen Eingang liegt beim Skorpion. Aber da der Sonnengott und mit ihm Gilgameš nicht diesen nach Norden gehenden Torweg einschlugen, sondern die Milchstraße durchquerten, so muß wohl ein Teil der letzteren selbst als Tor gelten. Mit Rücksicht auf die Lage des „Götterparks" ist es auch wahrscheinlich, daß der Verfasser des Epos die Durchgangsstelle etwas zu weit nach Norden annahm (wie in der im nächsten Hefte folgenden Kartenbeilage II durch gestrichelte Parallelen angedeutet ist). Doch ist hiervon die weitere Erklärung keineswegs wesentlich abhängig. Wenn wir nun ferner den dunklen Innenraum der Milchstraße mit dem Māšugebirge identifizieren, so mag das gewagt erscheinen. Aber es ergibt sich zunächst mit Notwendigkeit aus unserer Deutung der Skorpione und des Himmelsdammes, ist auch nicht einmal sehr befremdlich. Eine Phantasie, welche den gestirnten Himmel mit Helden und Ungeheuern anfüllte, konnte sich auch leicht das dunkle, langgestreckte und unregelmäßig gestaltete Innere der Milchstraße (des Himmelsdammes) als ein düsteres Gebirge vorstellen [1].

[1] Nur darf man den Kontrast zwischen Milchstraße und ihrem Kern nicht an unserem nördlichen Himmel prüfen; auch wird es nützlich sein, sich daran zu

Das ist also das Gebirge, zu dem der als Hügelkette gedachte Himmelsdamm gleichsam die Terrasse (šupku) bildet. Hier muß auch der Sonnengott Šamaš hindurch, wie ausdrücklich in Col. II 9 und Col. IV 46 (ME 205 f) hervorgehoben wird. Das ist astronomisch vollkommen richtig. In Col. V wird die düstere Einförmigkeit durch die monotone Klage: „Düster ist die Finsternis, und nicht entsteht Licht", episch dargestellt. Erst nach zwölf Doppelstunden wird es hell, und vor dem Wanderer breitet sich ein herrlicher Götterpark aus. In den zwölf Doppelstunden kann man eine Anspielung auf den Tageslauf der Sonne erblicken; aber höchst wahrscheinlich ist damit nur in epischer Breite die totale Dunkelheit ausgedrückt, die selbst die Sonne zu keiner Stunde des Tages aufzuhellen vermochte. Der Durchgang durch das düstere Innere der Milchstraße dauert wenigstens für die Sonne länger als einen Tag.

---

erinnern, daß die etwas südlicher gelegenen Hohlräume der Milchstraße wegen ihres tiefen Dunkels nicht von den Babyloniern, sondern von unsern Astronomen mit dem bezeichnenden Namen „Kohlensäcke" belegt wurden.

(Schluß folgt.)

F. X. Kugler S. J.

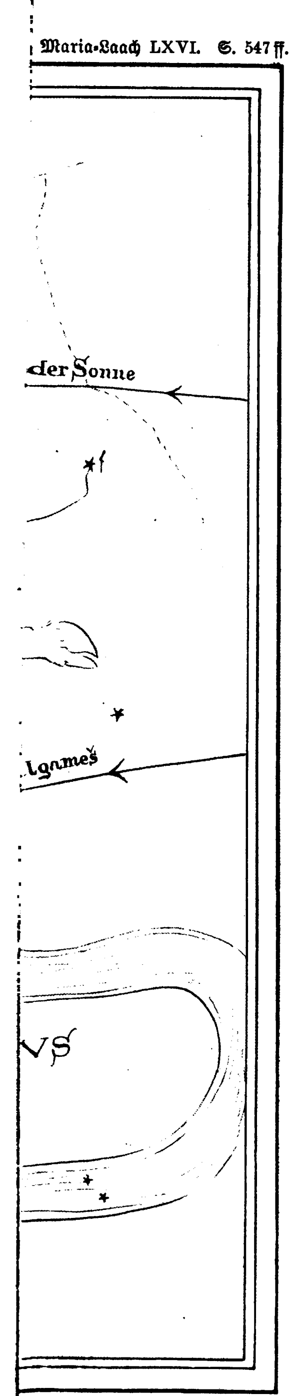
Rezensionen.

Handbuch der priesterlichen Liturgie nach dem römischen Ritus. Von **Christian Kunz**, Präfekt am bischöfl. Klerikalseminar zu Regensburg. 4. Buch: Die liturgischen Verrichtungen des Celebranten. Mit oberhirtlicher Genehmigung. gr. 8° (VIII u. 356) Regensburg ꝛc. 1904. Pustet. *M* 2.70; geb. *M* 3.50

Von der hohen Bedeutung der liturgischen Feier durchdrungen, hat die Kirche stets mit der größten Sorgfalt darüber gewacht, die bis ins kleinste gehenden Vorschriften aufzustellen, von deren Einhaltung die würdevolle und andächtige Ausübung der liturgischen Handlungen bedingt ist. Wohl sind die den gewöhnlichen Priester in dieser Hinsicht berührenden Vorschriften im Missale, Rituale und Brevier niedergelegt. Doch reicht der knappe Ausdruck der dort aufgestellten Normen nicht aus, um immer bis ins einzelnste hinein Klarheit zu verschaffen; das zeigen schon die freilich nicht selten grundlos gestellten, doch aber vielfach auch auf guten Grund hin auftauchenden Anfragen an die Ritenkongregation und deren Entscheidungen, die selbst nach der vor kurzem vorgenommenen Sichtung noch 4—5 Bände in klein Folio umfassen.

Der Verfasser des angezeigten Werkes hat unter Berücksichtigung all dieser Entscheidungen und Antworten für die einzelnen priesterlichen Verrichtungen den Ritus so dargestellt, daß er dem fungierenden Priester fast für jeden Schritt und jede Bewegung den Weg zeichnet, den er entweder vorschriftsmäßig gehen soll oder doch angemessenerweise gehen kann, um in bester Harmonie mit den kirchlichen Gesetzen zu bleiben. In der Regel jedoch hält er kirchliche Vorschrift und Empfehlung der Rubrizisten auseinander, bemerkt deshalb unzähligemal nach Aufstellung einer bestimmten Vollzugsweise dieser oder jener liturgischen Verrichtung, daß eine „Vorschrift“ nicht bestehe, daß die nähere Art und Weise ins Belieben des Zelebranten gestellt, ihm „frei“ gegeben sei. Dadurch soll, wie der Verfasser im Vorwort hervorhebt, „einerseits die liturgische Duldsamkeit gefördert anderseits der rubrizistischen Nachlässigkeit entgegengearbeitet werden.“ Daß er hierin in der Tat durchgehends das Richtige getroffen hat, wird man dem Verfasser zugestehen müssen, wenn auch hie und da eine abweichende Auffassung noch berechtigt sein mag.

Über den Inhalt des vorliegenden Bandes wird der Leser dieser Zeitschrift unterrichtet sein, wenn ihm die Hauptteile des Werkes vorgelegt werden.



Gez. v. Rud. Amberg S. J.



Gez. v. Rud. Amberg S. J.

Die Sternenfahrt des Gilgamesch.

Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos.

(Schluß.)

Der Götterpark. Wir kommen nun zu höchst merkwürdigen Erscheinungen, die aber meine frühere Deutung bestätigen und erweitern.

Gilgameš sieht vor sich einen Park voll „Bäume der Götter“:

Col. V 48. Samtu-Stein trägt seine Frucht,
Läßt Reben hängen, ist gut zum Anschaun.
Lasurstein trägt ....
trägt Frucht und (die) ist begierig gesehen zu werden.

Aus den Resten der Col. VI läßt sich deutlich erkennen, daß von Zedern und verschiedenen kostbaren Steinen die Rede ist, die anscheinend dort so üppig wie Dornstrauch und Distel wachsen (Jensen), und die Erwähnung von tâmtu = Meer weist (wie auch die folgende Tafel X) außerdem darauf hin, daß der Wunderpark am Meere liegt (vgl. ME 209—211). Sehr richtig bemerkt Jensen (a. a. O. 469), daß hier nicht etwa nur ein Baum gemeint sei, der all die Edelsteine hervorbringe, sondern daß die Bäume selbst aus Edelsteinen bestehen. Die Veranlassung zu dieser phantastischen Vorstellung wird man leicht begreifen, wenn man die eigentümliche Formation der Milchstraße an jener Stelle mit Hilfe einer ordentlichen Sternkarte (vgl. Beilage II)[1] aufmerksam betrachtet. Da sieht man eine Reihe gesonderter kreisrunder oder elliptischer Sternnebel und ebensolcher Sternhaufen um einen intensiv hellen, etwas gekrümmten Zug der Milchstraße gruppiert. Dieses am Himmel einzigartige Bild hat gewiß nicht geringe Ähnlichkeit mit einer Parkanlage, wie sie sich von einem erhöhten Standpunkt aus darbietet, gleichviel ob man die rundlichen Gebilde für die Kronen von Baumgruppen oder von einzelnen Riesenbäumen ansieht. Die Zeder wird besonders genannt, und sie wird uns als heiliger Baum Bels abermals in der Milchstraße begegnen. Die funkelnden Sterne der Cumuli sind die leuchtenden Edelsteine, welche die himmlischen Fruchtbäume bedecken. Der Umstand, daß eine Reihe von verschiedenen Edelsteinen genannt werden, erklärt sich aus

[1] Das auf S. 448 erwähnte schmale östliche Band der Milchstraße ist bei Anfertigung der Karte durch ein Versehen ausgefallen.

der verschiedenen Farbe der Sterne, deren buntes Lichtspiel allerdings nicht so sehr bei uns als an Babyloniens klarem Himmel das Auge entzückt[1].

Aber noch eine andere Frage fordert ihre Lösung. Z. 48 und 50 der oben zitierten Stelle werden zwei Steine genannt, die auch in andern Tafeln als kostbare Mineralien aufgeführt werden: aban samtu und aban uknu, aus denen (unserem Epos, Jensen a. a. O. 142, zufolge) u. a. auch Näpfe hergestellt wurden. Der Uknu-Stein ist bereits erklärt; es ist der Lasurstein, aus dem auch wirklich kostbare Vasen verfertigt wurden und noch werden. Aber was ist der Samtu-Stein? Nach Jensen (a. a. O. 405) „scheint damit Malachit gemeint zu sein". Schon früher (ZA X 368 f) hat er eine etymologische Erklärung von samtu versucht, dieselbe jedoch neuerdings als unsicher bezeichnet. Seine Vermutung, es handle sich um Malachit, hat gleichwohl das Richtige getroffen[2]. Zunächst trenne ich (mit Haupt und Jensen) das Ideogramm des Samtu-Steins in ḪA (gewöhnl. „Fisch" bedeutend) und das Ideogramm für erû, Kupfer. Jensen selbst gelangte so zur Deutung „Kupfer-Fisch-Stein", ohne jedoch den Zusammenhang dieser Bezeichnung mit den Eigenschaften des vermuteten Malachits zu erklären. Ich werde versuchen, diese Aufgabe zu lösen. Dabei beschränke ich mich natürlich auf die Fälle, welche für den Mineralogen bezw. Geologen in Betracht kommen können. Hiernach kann es sich nur um ein Kupfergestein handeln, das entweder Fischreste (bezw. Fischabdrücke) aufweist oder in irgend einer auffälligen Weise einem Fisch ähnlich ist. Nun gibt es allerdings Kupfergesteine, welche zahlreiche Reste von Fischen enthalten, z. B. die Kupferschiefer des Rotliegenden im Harzgebirg. Aber solche Schiefer und ähnliches Gestein konnten doch gewiß nicht als einigermaßen ebenbürtig neben dem edeln Lapis lazuli erscheinen, wie dies in den babylonischen Texten der Fall ist; auch war das Material kaum geeignet, um daraus Vasen herzustellen. Somit kann nur eine Ähnlichkeit zwischen unserem Mineral und einem Fische in Frage kommen. Eine solche Ähnlichkeit liegt in unserem Falle nicht etwa in der Form (etwa wie bei den „Schwalbenschwanz"-Kristallen des Gipses), sondern in dem eigentümlichen Glanze und Farbenwechsel, die dem Malachit eigen sind. Die schalige Oberfläche der Aggregate schimmert wie feinste grüne Seide, und sein Schliff zeigt oft am gleichen Stück die prachtvollsten konzentrischen Farben-

[1] Man vergleiche damit die Erklärung Jensens (ME 469): „Gilgameš gelangt also auf seinem Wege nach Osten oder Südosten an einen Edelsteinpark am Meere. Vielleicht wachsen die funkelnden Edelsteine im Osten, weil dorther das Licht kommt. Vielleicht liegt der Vorstellung auch die Anschauung des im Sonnenschein glitzernden Meeres zu Grunde. Eine Erinnerung an diesen Edelsteinpark mag Ezechiel 28, 13 f gefunden werden." Auch glaubt Jensen, hier an die Edelsteine, welche die Königin von Saba dem Salomo geschenkt hat (3 Kg 10, 2), sowie an den Šoham-Stein in Ḫawîlah (Gn 2, 11 ff) erinnern zu sollen.

[2] Weder Zimmern, Šurpu VIII 68 (Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion [1901] 45) noch Delitzsch, Lesestücke[4] (1900) 178 wagen eine bestimmte Deutung des aban GUG (= Samtu-Stein).

abstufungen, wie der Schuppenpanzer vieler Fische. Haben auch die Babylonier das Fischzeichen ḪA direkt nachweisbar für etwas Glänzendes gebraucht? Diese Frage wird durch den Text II R 42, 43 a und b bejaht. Dort steht Ú ḪA / Ú nam-ru, d. h. die Pflanze (Ú = šammu, Pflanze, Kraut). ḪA besagt eine „helle, glänzende" Pflanze. ḪA das gewöhnliche Zeichen für „Fisch" bedeutet also auch „fischschuppenglänzend". Eine Bestätigung unserer These: aban samtu = Malachit, bietet in schönster Weise die obige ganz dunkel scheinende Stelle des Epos (ME 208), wonach es heißt:

> (abnu) samtu na-ša-at i-ni-ib-ša
> (iṣu) ḫu-un-na-tum ul-lu-la-at ana da-ga-la ṭābat(-b[p]at)
> Samtu-Stein trägt eine Frucht,
> läßt Reben herabhängen, gut zum Anschauen.

Der Malachit bildet in der Tat tropfsteinartige Aggregate (sog. Stalaktiten), die einer knorrigen Rebe gleich herabhängen; die nieren- und traubenförmigen Knollen an derselben sind die der Malachit-„Früchte". Eine solch smaragdene, seidenglänzende „Rebe" ist auch wirklich „gut zum Anschaun".

So weisen alle Umstände auf jenen kostbaren Schmuckstein hin, um dessentwillen schon die Ägypter des „alten Reiches" (4. und 3. Jahrtausend v. Chr.) auf der westlichen Sinaihalbinsel großartige Bergwerke angelegt haben [1]. Es ist höchst interessant, daß wie die Ägypter den smaragdgrünen Malachit und den tiefblauen Lapis lazuli nebeneinander stellten und vorzüglich beide Farben in ihrer hoch entwickelten Glasschmelzkunst miteinander spielen ließen, so auch bei den Babyloniern beide Mineralien mehrfach nebeneinander genannt werden. Unser Epos selbst bietet, wie bereits erwähnt, zwei solcher Stellen. Man begreift allerdings leicht, daß der Dichter, der seinen Helden an den Himmel versetzt, ihn dort auch prächtigen Lasurstein finden läßt. Das Himmelsgewölbe dachten sich ja die Babylonier als eine mit Lapis lazuli ausgelegte Höhlung. So wird in einem Hymnus an Gilgameš (Jensen, Mythen und Epen 268 f) der Himmel als ein šigar ukni, d. h. eigentlich „Verschluß aus Lasurstein" bezeichnet. Man versteht es auch, wenn die lebhafte orientalische Phantasie in dem die Milchstraße oder die Wolken durchbrechenden Blau Lasursteinauswüchse sieht. Aber was soll dort der grüne Malachit? Der Himmel kann allerdings bei einer gewissen Beschaffenheit der Atmosphäre stellenweise grün erscheinen; aber mit dem Hinweis auf einen solchen Ausnahmezustand wäre nur eine sehr schwache Erklärung gegeben. Oder haben die Babylonier „Grün", und zwar speziell das Grün des Malachit, und „Blau" nicht voneinander durch besondere Bezeichnungen unterschieden? Das ist wohl möglich. So haben sie auch „Gelb" und „Grün" (gemeint ist das Pflanzengrün) mit derselben Bezeichnung arḳu bedacht [2]. Warum sollte da nicht auch das Grün des Malachits und eine bestimmte Nuance

[1] Vgl. Erman, Ägypten 620 ff.

[2] Auch das griechische χλωρός für „grün" bezeichnet eine gelbliche Nuance; es ist die Farbe des jungen Laubes.

des Blau mit ein und demselben Worte bezeichnet worden sein? Schon die Farbe des Meerwassers konnte dazu Veranlassung werden, da dieselbe die mannigfachsten Übergangsstufen von Blau zu Grün zeigt. Das konnten auch die Babylonier wissen, obwohl sie sich nicht wie die Phönizier weit in den Ozean hineinwagten. Es war auch gar nicht einmal so leicht, auf diesem Gebiet eine scharfe Scheidung vorzunehmen [1]. Einen ganz besondern Grund für die gleiche Benennung der genannten Farbennuancen erblicke ich außerdem in dem Vorkommen und in der Entstehungsweise des Malachits. In dem rohen Mineral sieht man vielfach dunkel- bis hellblaue Kriställchen von sog. Kupferlasur eingesprengt, einem Mineral, das schon in alter Zeit als blaue Malerfarbe benutzt wurde. Noch mehr: dieser blaue Stoff selbst nimmt allmählich eine grüne Farbe an, eine Tatsache, welche das Kuriosum erklärt, daß der Himmel auf manchen alten Freskogemälden grün erscheint. Wir wissen heute, daß hier eine innere Verwandlung vor sich geht, welche der Chemiker in die Gleichung kleidet:

$$\underbrace{2\,Cu\,(CO_3)_2\,(OH)_2}_{\text{Kupferlasur}} + \underbrace{H_2O}_{\text{Wasser}} = \underbrace{3\,Cu_2\,(CO_3)\,(OH)_2}_{\text{Malachit}} + \underbrace{CO_2}_{\text{Kohlendioxyd}}$$

Kupferlasur geht also unter Aufnahme von Wasser und Verlust eines Teiles seiner Kohlensäure tatsächlich in Malachit über.

Die Babylonier hatten freilich noch keine Ahnung von diesem chemischen Vorgang; aber das gleiche Verhalten der beiden Stoffe bei dem metallurgischen Prozeß der Kupfergewinnung (beide lieferten beim gleichen Verfahren nahezu gleich viel reines Kupfer) in Verbindung mit den erwähnten örtlichen und genetischen Beziehungen mochte sie auf den Gedanken führen, daß es sich hier um ein und denselben Stoff handle, der aber bald so bald so gefärbt sein konnte [2]. In ähnlicher Weise zeigt nun auch der Himmel verschiedene Farben. Das reine Blau des Taghimmels, das wir als Farbe des Lapis lazuli bezeichnen können, macht beim Wechsel der Atmosphäre verschiedene Wandlungen durch und geht in der Nacht in Grau-Blau bis Schwarz-Blau über. Diese Mischfarbe soll offenbar durch die Farbe des Samtu-Steins (des Malachits) mit ihren mannigfachen Übergängen ausgedrückt werden. So komme ich zu einer Etymologie, die Jensen als unsicher erschien (ZA. X 369), nämlich dem Zusammenhang der Wörter sâmu und sa(â)mtu. Letzteres bedeutet (wie oben bewiesen) Malachit; sâmu aber wird nach II R 47, 33 c d durch das Ideogramm DAR-DAR-nu dargestellt, das seinerseits aber auch burrumu („mischfarbig") bedeutet. Nun aber

[1] Der berühmte Physiker H. v. Helmholtz bemerkt in seinem „Handbuch der physiologischen Optik" [2] (1896) 348: „Die ältesten Farbenbezeichnungen waren sehr unbestimmt; ξανθός scheint von Goldgelb bis Blaugrün gereicht zu haben. Es war offenbar eine schwere Aufgabe, dieses fließende Gebiet in festen Stufen zu fixieren. Noch jetzt wird es selbst begabten Kindern schwer, die Farbennamen zu lernen. Man darf daraus nicht auf Farbenblindheit der alten Völker schließen wollen."

[2] Selbst Abbé Haüy, einer der geistvollsten Mineralogen, war noch der Ansicht, daß Malachit und Kupferlasur sich nur durch ihr Aussehen unterscheiden (A. Dufrénoy, Traité de Minéralogie III, Paris 1856, 367).

ist burumu (vom gleichen Stamm wie burrumu) = Himmel[1], und zwar, wie schon Jensen, Kosmol. 7, richtig annimmt, der Nachthimmel. Hiernach kann es kaum zweifelhaft erscheinen, daß sāmu und sa(ā)mtu etymologisch zusammenhängen; letzteres ist nur Femininform des ersteren. So wird auch klar, warum in unserem Epos, das sich am Himmel abspielt, wiederholt sowohl von Uknû- als von Samtu-Stein die Rede ist. Beides sind Blausteine, ersterer rein und tief blau, letzterer (eigentlich grün-mischfarbigen Malachit bedeutend) hier grau- bis schwarzblau. Hätte der Dichter ein passenderes Analogon aus dem irdischen Mineralreich gekannt, so hätte er sich wohl nicht der Bezeichnung des Malachits bedient[2]; jedenfalls berechtigt die gleiche Bezeichnung der Farbe des Malachits und der des Nachthimmels durchaus nicht zu dem Schluß, die Babylonier hätten beide Farben auch nicht begrifflich voneinander unterschieden.

Kehren wir wieder zu unserem Helden Gilgameš zurück, so gibt uns dieser sofort ein neues Rätsel auf: die Meereskönigin Siduri Sabītu. Von dem reizenden Park kommt Gilgameš ans Meer (Taf. X; ME 210 ff), wo die göttliche Königin (Siduri) Sabītu ihren Thron aufgeschlagen hat. „Mit einer Hülle ist sie umhüllt"; sie wehrt Gilgameš den Zutritt, indem sie „ihr Tor verriegelt". Was ist das für eine Königin? In einem altbabylonischen Fragment[3] heißt sie nur Sabītu, wir haben uns daher an diesen Namen zu halten.

Nach Hommel (Altisraelitische Überlieferungen 35) und Jensen (a. a. O. 578) würde der Name „die vom Berge Sābu" bedeuten, welch letzterer in der babylonischen Mythologie eine Rolle spielt. Jensen versteht darunter die höchste Erhebung des Libanon, die wohl mit dem aus Tiglat-Pileser III Ann. bekannten und auch auf ägyptischen Inschriften vorkommenden Berg Saue (Saua) zu identifizieren sei; er sieht darin ferner eine Beziehung zu Astarte-Ištar von Byblos (a. a. O. 579) bezw. zur Nymphe Kalypso der Odyssee (ZA XVI 125 ff).

Was die mythische Personifikation der Erscheinung angeht, so wage ich vorerst kein Urteil, wohl aber hoffe ich, daß mir eine sichere Lokalisation derselben — und darauf kommt es vor allem an — gelingen werde. Jensen selbst soll mir dazu verhelfen. A. a. O. 470 bemerkt er: „Nach Bezold, Catalogue 1131 zu K 11020 sabītu Bezeichnung einer Wolke. Die Siduri Sabītu deren Personifikation? Sitzt sie auf dem Thron des Meeres, d. h. hoch über dem Meere? Und daher ihre

[1] Pognon, Inscriptions du Wadi Brissa 877.

[2] Man erinnere sich doch nur daran, daß wir ähnlich verfahren. Wir sprechen z. B. von Weißwein, obschon derselbe nur zur Zeit der Gärung eine weiße (bzw. graue) Farbe hat.

[3] Zimmern, Keilinschr. und Alt. Testam.[3] 574 567.

Hülle? Versperrt sie in Gestalt einer Wolke den Zugang zum Meere?" Auf fast alle diese zweifelnden Fragen antworte ich entschieden mit Ja. Die Wolke, deren Personifikation hier vorliegt, ist abermals am Himmel zu suchen. Es ist der auffallende, wolkenartig über das himmlische Meer hinausragende, geringeren Lichtschimmer zeigende Teil der Milchstraße beim Sternbild des Schützen. Diese „Wolke" schließt sich unmittelbar an den obenbeschriebenen Götterpark an und versperrt in der Tat dem Helden, der den Weg der Sonne daherzieht, den Zutritt. Wie unter der kosmischen Wolke sich eine Göttin wie hinter einem Schleier (der „Hülle") verbergen könne, wird jedermann leicht verstehen. Merkwürdigerweise ist obendrein diese Wolke (also das Kleid der Göttin) gegen die Mitte wie eingeschnürt. Das paßt wiederum zu Taf. X Col. I 3, wo es heißt:

„sie haben ihr eine (Kleid)schnur gebunden, haben ihr
[eine . .] gebunden [. . . . . . .][1]

Damit schließt meine Erklärung desjenigen Teiles des Epos ab, von dessen richtigem Verständnis die Deutung alles Vorausgehenden und Nachfolgenden abhängt.

Für die Fahrt durch die „Wasser des Todes" wird Gilgameš Taf. X Col. I von Sabītu an den Schiffer des Ut-napištim mit Namen Ur-nimin[2] gewiesen. Sie sagt ihm:

[er ist] neben d(em) „welche mit Steinen" sind, inmitten des Waldes pflückt er einen . . .

Die Stelle ist dunkel. Jensen vermutet (a. a. O. 473), es handle sich um Kisten oder Behälter mit Steinen (Ballaststeinen des Schiffes?). Das scheint mir zutreffend, zumal S. 220 Ur-nimin dem Ankömmling erklärt: „Deine Hände, Gilgameš, haben [die Überfahrt] verhindert", und als Grund hinzufügt: „Du hast ‚die mit Steinen' zerschmettert (taḫ-tap-pi šu-ut abnē)." Die Zerschmet-

[1] Wenn die verschleierte Göttin sich anfangs sträubt und ihr Tor bzw. ihre Türe verriegelt, Gilgameš aber auf sie eindringt und droht, ihre Türe zu zerschmettern, so ist das wohl kaum etwas anderes als ein Euphemismus. Der (durchscheinende) Schleier ist Symbol der Ištar, und er deutet gewiß nicht auf jungfräuliche Zucht, sondern auf raffinierte Bestrickungskunst (man vgl. hierzu Gn 38, 14 f). Bezüglich der Kleidschnur darf wohl an Bar 6, 42 f erinnert werden.

[2] Daß dieser Schiffer identisch sei mit dem „Wassermann", dem bekannten Sternbild der Ekliptik, ist nicht erweisbar. Wir wissen nur (auf Grund der Berechnungen P. Eppings, Astronomisches aus Babylon 174), daß der mit unserem Wassermann örtlich zusammenfallende babylonische GU Füße hat, und zwar wahrscheinlich zwei Füße, also ein Mann sein kann.

terung geschah entweder bei dem Angriff des Helden auf das verschlossene Tor der Meereskönigin Sabītu oder auf den sich anfangs weigernden Schiffer (einzelne Bruchstücke, die Jensen S. 216 f bietet, lassen das letztere vermuten).

Merkwürdigerweise ist wiederholt von Wald die Rede. Dieser kann auch hier nur in dem dichten östlichen Teil der Milchstraße gesucht werden; wir befinden uns ja noch am Ufer des Meeres, das nach den obigen Darlegungen daselbst beginnt. Auf das Geheiß des Ur-nimin holt Gilgameš von dort 120 Schiffsstangen herbei, und nun geht es aufs Meer. Wie lange dauerte die Fahrt? Es ist nach Col. III 49 anscheinend ein „Weg von einem Monat und dem 15. Tag".

Jensen sieht darin eine Dauer von 45 Tagen. Aber dann dürfte es doch nicht ma-lak arḫi u ūmi 15 (KAN), sondern müßte ...... 15 ūmē, nicht „dem 15. Tag", sondern „15 Tagen" heißen. Deshalb ist meines Erachtens ein Weg von einem Monat und einem Tag gemeint, und dieser war der 15. So hätte denn die Abfahrt am Vollmondtage, also unter den günstigsten Lichtverhältnissen stattgefunden. Weiter heißt es: „Am dritten Tag schaute er (und) erreichte Ur-nim, die Wasser des Todes." Jeremias (Hölle und Paradies 24) ist der Ansicht, daß sie den Weg von 45 Tagen in 3 Tagen vollendeten. Mit Recht wendet hiergegen Jensen (a. a. O. 579) ein, daß es dann doch wohl ša(e)lālti ūmē lauten müßte.

So bleibt kaum etwas anderes übrig als: einen Weg von etwa 31 Tagen (also etwa 31 Bogengrade) hatten sie am dritten Tag nach der Abfahrt hinter sich. So kommen sie zu den „Wassern des Todes"; das ist die Wintergegend der Sonne. Erst hier, in den Wassern des Todes, mahnt der Schiffer, eine Schiffsstange zu nehmen, dann eine zweite, eine dritte usf., und fügt begründend hinzu: „Die Wasser des Todes sollen deine Hand nicht berühren!" Bisher mußten ihm also wohl die Arme als Ruder gedient haben — oder es ging das Schiff von selbst[1]. Gerade als 120 Schiffsstangen verbraucht sind, da wird der zu den Göttern entrückte Ut-napištim der Ankömmlinge gewahr. In dem 120maligen Einsetzen sehe ich (wie auch Jensen a. a. O. 576 für möglich hält) eine 120tägige Ruderfahrt. Hiernach beträgt die ganze Länge der Fahrt 31 + 120 = 151 Tage. Nach Ablauf derselben finden wir Gilgameš an der „Mündung der Ströme", am Lande der Seligen, der Wohnung Ut-napištims.

[1] Segel waren ja wahrscheinlich aus Mangel an dem nötigen Ballast nicht zu gebrauchen (Jensen, ME 473).

Was für eine Mündung der Ströme ist dies? Kannten denn die Babylonier überhaupt einen Strom am Himmel? Daran ist wohl kaum zu zweifeln. Die Griechen wenigstens benannten so ein großes Sternbild; es ist ihr Eridanus (der *ποταμός* bei Aratus, Geminus und Ptolemäus, el nahr bei den Arabern). Der Strom kommt von Süden und hört am westlichen Fuße des Orion (Stern Rigel) auf; da ist also seine Mündung zu denken. Wir haben allen Grund, diesem Himmelsfluß babylonischen Ursprung zuzuschreiben, da so manche andere Sternbilder der Griechen auf die babylonische Astronomie führen und die gewundene Sternreihe an sich schon geeignet war, in der babylonischen Phantasie die Vorstellung eines Flusses zu erwecken. Auch war die mythische Geschichte dieses Flusses den Griechen selbst ein Rätsel, ein Beweis, daß sie auf dem Gebiete einer ausländischen Astralmythologie entstanden war. Und welch anderes Land als Babylonien, das Mutterland aller Astrologie, könnte dabei in Betracht kommen?

Das erscheint alles recht hübsch; aber stimmt es auch zur Länge der Seefahrt von 150 bis 151 Tagen? Da die Mündung des Eridanus bedeutend (ca 30°) südlich von der Ekliptik liegt, so muß das Schiff des Gilgameš schon bald nach der Ausfahrt von dem „Pfade der Sonne“ abgewichen sein. Von dem Punkte nun, wo die Sonnenbahn aus dem dichten östlichen Teil der Milchstraße heraustritt, bis zu dem Stern Rigel an der Mündung des Eridanus, sind es nach meiner Berechnung nahezu 144 Bogengrade, welche mit normaler (Sonnen-)Geschwindigkeit in rund 146 Tagen zurückgelegt werden. Wir kommen also der obigen Annahme von 150 bis 151 Tagen schon ziemlich nahe; wir werden ihr alsbald noch näher kommen. So werden wir denn zu jenem glänzenden Sternbild des Orion geführt, das schon den Griechen als Bild eines gewaltigen Jägers erschien, weshalb ihm auch auf der Sternkarte die beiden Hunde (*κύων* und *προκύων*) folgen. Das paßt ganz zu den verschiedenen Jagdabenteuern des Gilgameš, von denen wir noch zu reden haben, sowie zu der Ausrüstung, mit der er im Epos erscheint (vgl. Jensen, ME 137, II Col. II 4 u. 5; S. 203, IX Col. I 15—17; S. 217, X Col. II 32—35; S. 221, X Col. III 44). Der Held, dessen Arm die Axt schwingt, und an dessen Gürtel das Schwert hängt, gleicht ganz unserem Orion. Noch mehr. Nördlich von der Mündung des Eridanus, beim Schwertgehänge des Orion befindet sich ein großer heller Lichtnebel, der um so mehr auffällt, als er von der Milchstraße ziem-

lich weit abliegt. Da wir nun schon oben sahen, daß dem babylonischen Dichter (und wohl ihm nicht allein) solch rundliche Lichtnebel als Baumgruppen, als ein Göttergarten erschienen, so wird wohl auch hier ein gleiches anzunehmen sein, und wir hätten an der „Mündung der Ströme" einen Platz gefunden, der ganz und gar dem glückseligen Zustand entsprach, in welchen Bel seine Lieblinge versetzte. Dieser Ort ist etwa durch den Stern ι Orionis markiert. Nun ergiebt meine Berechnung der Bogendistanz dieses Sternes ($\alpha = 5^h\ 49^m\ 48^s,5$, $\delta = -5^0\ 59'$) von dem als Ausgangspunkt angenommenen Orte ($\alpha = 275^0$, $\delta = 23^0\ 27'$) des Randes der Milchstraße $148^0\ 53'$, welche mit normaler, d. i. mit Sonnengeschwindigkeit in rund 151 Tagen zurückgelegt würden.

Übrigens lege ich auf eine absolute Übereinstimmung des Ergebnisses mit der oben gefundenen Dauer der Fahrt gar kein Gewicht. Eine Differenz von einigen wenigen Graden bezw. Tagen ändert an der Sache absolut nichts, zumal die ganze Gegend des unteren Teiles des Orion mit „Nebel" erfüllt ist. Ob die Babylonier schon den eigentlichen „Orionnebel" [1] (im Schwertgehänge) gekannt haben, möchte ich jedoch bezweifeln.

In Taf. X und XI erzählt Ut-napištim den Hergang der großen Flut. Man hat darin eine Beziehung zu dem Sternbild des Wassermanns zu finden geglaubt; ich sehe darin nur eine Antwort auf eine naheliegende Frage: Wie kam Ut-napištim zu der „Insel der Seligen"? und zugleich eine dem Dichter willkommene Gelegenheit, sein glänzendes Talent auf dem Gebiete epischer Schilderung zu entfalten.

Des Helden Heimkehr. Gilgameš besteigt mit seinem Gefährten wiederum das Schiff zur Heimfahrt; aber er wird immer wieder zurückgetrieben. Um das Wunderkraut, welches das Hindernis überwinden soll, wird er obendrein (schon bald!) von einer Schlange betrogen. Darin sieht er ein Zeichen, daß er die Heimreise zu Lande antreten soll. Er läßt das Schiff am Ufer zurück, und nach verhältnismäßig kurzer Zeit gelangt er mit seinem Gefährten nach Hürden-Erech hinein. Ich sage ausdrücklich: nach verhältnismäßig kurzer Zeit; denn niemand, der die darauffolgenden Zeilen aufmerksam liest, wird darin die Schilderung einer langen Reise sehen. Sie lauten:

---

[1] Im Abendlande zuerst von P. Cysat S. J. (aus Luzern) entdeckt (Mathematica astronomica de Cometa 1618/1619 [4°], Ingolstadii 1619, 75).

„Nach 20 Doppelstundenstrecken ließen sie (den Toten) einen Speiserest übrig,
nach 30 Doppelstundenstrecken machten sie eine Totenklage;
dann gelangten sie nach Hürden-Erech hinein.“ [1]

Der Dichter hält — und das ist ganz babylonisch — viel auf Maß und Zahl; wir können von ihm keinen Salto mortale erwarten, wie ihn etwa die Phantasie eines arabischen Märchendichters leisten würde.

Das ist der Zug des Helden von den Skorpionen zum Lande der Seligen und von da nach seiner Heimat, von der er ursprünglich mit seinem Genossen Eabani auszog. Erst jetzt (nach Erklärung der Taf. IX, X u. XI) können ihre gemeinsamen Jagdabenteuer verstanden werden.

B. Astronomischer Hintergrund der Gestalt Eabanis und der gemeinsamen Heldentaten der beiden Freunde. (Taf. I—VIII.)

Es kann nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein, daß die Gestalt Eabanis nicht weit von der des Orion (Gilgameš) am Himmel gesucht werden darf. Wie diesem, kommt auch jenem das Gottesdeterminativ ilu zu; er ist gleich Gilgameš ein Mischwesen, das Menschliches und Göttliches in sich vereint. Er ist aus der Hand der Schöpfergöttin Aruru hervorgegangen; aber sein Name selbst drückt auch zu Ea, dem eigentlichen babylonischen Menschenschöpfer [2], die innigste Beziehung aus; denn der Name Ea-bani besagt: „Ea bildet“. Anderseits hat ihn aber Aruru auch als ein Ebenbild des Himmelgottes Anu [erschaffen] [3], und darin liegt meines Erachtens ein klarer Hinweis auf seinen wesentlich siderischen Charakter und zugleich ein neuer Beweis dafür, daß unser Epos sich am Himmel abspielt.

Eabani lebt anfangs wild auf dem Felde mit den Gazellen zusammen und ist dann der hoffähige Jagdgenosse des Königs Gilgameš. Sollte die Vermutung zu gewagt erscheinen, diese so kontrastierenden

[1] Die Bezeichnung Ut-napištims rūḳu, „der Ferne“, widerspricht dem nicht; denn rūḳu kann hier (so nach Tafel XI 1) nur den Sinn „entrückt, unnahbar“ haben. Außerdem genügte schon eine viel kürzere Strecke als etwa die von Algier bis Babylonien (vgl. die Erklärung Jensens), um die Bezeichnung „fern“ zu rechtfertigen.

[2] In den national gefärbten babylonischen Schöpfungsmythen ging diese Rolle auf den babylonischen Stadtgott Marduk über (vgl. King, The seven tablets of creation 86 ff).

[3] ME 120 (Taf. I, Z. 33): zik-ru ša(ilu) A-nim ib-ta-ni ina libbi-ša = „ein Ebenbild des (Gottes) Anu schuf sie in ihrem Herzen“ (zikru ist [mit Jensen, ME 401 f] wirklich = „Ebenbild“).

Lebensstellungen seien in einem Bilde der griechischen Sternkarte des Almagest[1], in dem des **Fuhrmanns** und seiner Capella (Ziege), vereint?

Gefährliche Jagden (auf Löwen) unternahmen bekanntlich die assyrisch-babylonischen Könige auf kleinen zweiräderigen Wagen, die nur Platz boten für diesen und den Rosselenker. Ein solcher Rosselenker ist der ἡνίοχος der Griechen, der aber durchaus nicht die Rolle eines untergeordneten Bedienten spielt, wie man deutlich aus dem Freundschaftsverhältnis zwischen Achilles und seinem ἡνίοχος Patroklus erkennt. Daß auch Gilgameš seinen Jagdzug zu Wagen (oder zu Pferde?) unternahm, ergibt sich aus der langen Klage von Gilgamešs Mutter: gi-ir-ru ša la i-du-u i-rak-kab = „Pfade, die er nicht kennt, wird er fahren (reiten?)". Merkwürdigerweise kehrt der Ausdruck rakābu (fahren, reiten) nach dem Tode des Genossen im Epos nicht mehr wieder. Gilgameš durcheilt zu Fuß die weite Steppe. Warum wohl? Sein Wagenlenker war tot. Das scheint mir die naturgemäßeste Lösung, und so nehme ich denn auch hier rakābu = **fahren**, nicht reiten.

Wenn wir einen Blick auf unsere Sternkarte werfen, so sehen wir, wie unser „Fuhrmann" zärtlich auf dem Arm eine „Ziege" trägt und niedliche Zicklein sich an ihn anschmiegen. Ob diese Vorstellung ganz genau die griechische war, kann ich nicht sagen. Jedenfalls waren bei Ptolemäus (Almagest a. a. O.) ἡνίοχος und αἴξ (Ziege) nebeneinander. Nun ist freilich die „Gazelle" des Eabani nicht identisch mit der Ziege; aber von der Gazelle, wie sie in Arabien vorkommt, wissen wir, daß sie einer Ziege recht ähnlich ist, und so würde es sich erklären, daß die Hellenen das heimische Tier für ein fremdländisches in dem ursprünglich babylonischen Sternbild substituiert haben.

Nun zu den **gemeinsamen Unternehmungen** der beiden Helden! Die **Reihenfolge** derselben bietet Taf. X (ME 224): 1. Ersteigung des Berges (von Bergen); 2. Erschlagung des Himmelsstiers; 3. Erlegung des Humbaba am Zedernwald; 4. Tötung des Löwen. Diese Aufeinanderfolge ist entweder die **chronologische** oder doch wenigstens die **topographische** (in der Richtung von Westen nach Osten). Nehmen wir das erstere an, so haben wir uns den Verlauf folgendermaßen zu denken.

Das erste Ziel der Freunde war die Erlegung des Ungeheuers Humbaba, das Bel als Wächter der Riesenzeder bestimmt (Taf. III Col. Ia, Taf. IV Col. V; ME 145 157). Auf dem Wege dahin stellte sich auf Anreizung Ištars hin der Himmelsstier entgegen. Erst nach seiner Überwindung wird der Kampf mit Humbaba und später mit dem Löwen aufgenommen. Auch die epische Darstellung hat dann wohl ursprünglich diese Aufeinanderfolge eingehalten. Die uns vorliegende Version weicht allerdings davon ab. Nach Taf. V (ME 167)

[1] Édit. Halma II, Paris 1813—1816, 7.

war bereits der Zug nach dem Berge vollendet und der Kopf Ḫumbabas gefallen, als (Taf. VI) die Göttin Ištar und ihr Himmelsstier auftritt. Hier läge also ein Einschiebsel bezw. eine künstliche Gruppierung vor.

Für eine solch künstliche Anordnung ließen sich zwei Gründe angeben. Der erste läge in dem Umstand, daß einerseits das Epos gerade so viele Tafeln umfaßt, als das gewöhnliche assyrische Jahr Monate zählt, und anderseits gerade der sechste Monat der Göttin Ištar geweiht war, die denn auch deshalb in der VI. Tafel eine Hauptrolle spielt. Der zweite Grund würde in dem leicht begreiflichen Bedürfnis des Dichters zu suchen sein, ein so grandioses Intermezzo (Begegnung mit Ištar und Kampf mit ihrem Himmelsstier) in einem gesonderten Akte nach dem in Taf. V als vollendet angenommenen Kampf mit Ḫumbaba aufzuführen.

Trotzdem möchte ich der zweiten Ordnung, der topographischen, den Vorzug geben. Ich verstehe dieselbe so: Gilgameš erinnert sich zuerst des Aufbruchs nach dem Berge, dann kommt er im Geist an dem Orte vorüber, wo er den Stier erschlug, hierauf zu der Stelle, wo der Ḫumbaba gehaust hatte, endlich zu dem Platze, wo die beiden Helden den Löwen töteten. Diese Auffassung steht auch im Einklang mit der epischen Darstellung. Die gleiche Ordnung bietet für die drei eben genannten Unternehmungen Col. II (III?) der Taf. VIII (ME 197); doch ist wohl zu beachten, daß hier nicht (wie in Taf. X) an die vierte Heldentat, die Erlegung des Löwen, erinnert wird. Es ist diese gerade der Schlußakt im Leben Eabanis: Gilgameš findet den Freund leblos am Boden. Hieraus muß geschlossen werden, daß dieser im Kampfe mit eben dem Löwen endete[1]. Angesichts des eben erlegten Tieres brauchte natürlich nicht daran erinnert zu werden. Dazu war erst später der geeignete Platz.

Die Deutung des „Himmelsstiers" als Sternbild hat schon Jensen (Kosmologie 62 f) gegeben. Die Stelle des Epos (ME 199): a-la-a ta-na-ra ša ina šamí(-í) ur-du, welche Jensen mit „erschlugst den Himmelsstier, der vom Himmel herunterkam" übersetzt, gebe ich mit „der am Himmel herunterkam" (ein Ausdruck, wie er auch von der Sonne gebraucht wird, die am Himmel hinabsteigt). Der Stier bleibt also am Himmel, dem gemeinsamen Schauplatz aller Vorgänge. Der „Wald", der „Berg" und die große „Zeder" des Bel müssen in der Nähe des großen Stier-Sternbildes sein: in der Milchstraße (vgl. Tafelbeilage I). Das stimmt ganz mit unsern früheren Deutungen derselben überein. Der Umstand aber, daß wir beide Male, wo von Zedernwäldern die Rede

[1] Die Szene mit dem Löwen muß zwischen Col. I und III (ME 197) ihren Platz gehabt haben.

ist, bei Annahme des kosmischen Kreislaufs des Helden zum nämlichen Gebilde am Himmel geführt werden und Gilgameš nicht mehr als zwei solcher Wälder durchschreitet, wie auch bei jenem von uns angenommenen Kreislauf nur zweimal die Milchstraße passiert werden konnte — dieser Umstand allein schon muß jeden Zweifel an der Richtigkeit meiner Deutung ausschließen. Wir kommen vom Sternbild des Stiers zuerst an ein schmales Band der Milchstraße, das einen matt erleuchteten Hohlraum mit einem offenen Tor nach Norden einschließt. Vor diesem Tor erblicken wir einen ganz isolierten rundlichen Teil der Milchstraße. Wer einigermaßen aufmerksam meine Deutung der einzelnen Partien der Milchstraße bei den Skorpionen verfolgt hat, wird es jetzt auch verstehen, wenn ich dem Dichter die erste Partie als Wald, den Hohlraum als Berg und die einsame lichte Sternwolke als Krone der Riesenzeder des Bel (die „vor dem Berge ihre üppige Fülle erhebt") nachdeute. Das war das Hauptziel der Wanderung, und merkwürdigerweise finden wir dort das Sternbild der Zwillinge, dessen babylonischer Ursprung außer Zweifel ist[1]. Wir gehen kaum fehl mit der Annahme, diese seien vom Dichter als zweite Erscheinungsform der dort vereinten „Brüder" gedacht. Ob auch die Vorstellung des furchtbaren Humbaba an ein dort befindliches Sternbild knüpft, möchte ich bezweifeln. Der Name ist elamitisch, und vielleicht liegt darin eine wenig schmeichelhafte Personifikation des Elamitertums[2]. Dagegen ist der Löwe, den beide — ihre letzte gemeinsame Heldentat — erlegen, nichts anderes als das babylonische Sternbild[3] gleichen Namens. Von jetzt ab zieht Gilgameš einsam über die (himmlische) Steppe[4], bis er zu den Skorpionen kommt, von denen unsere Untersuchung ihren Ausgangspunkt genommen.

Schlußwort.

Der Zug des Gilgameš offenbart uns diesen einerseits als Sonnenhelden, da er lange die Bahn der Sonne einhält, aber auch in aus-

[1] Vgl. Epping, Astronomisches aus Babylon 149; Jensen, Kosmologie 64 144. [2] Siehe übrigens Jensen, ME 437 unten.

[3] Vgl. Epping, Astronomisches aus Babylon; Jensen, Kosmol. a. a. O.

[4] Die himmlische Steppe ist das Gebiet, das die Sonne vom Löwen an nach Osten hin durchzieht; sie ist vom Sonnenbrand durchglüht und von Löwen, Schlangen und Skorpionen bevölkert. Diese Wüstenbestien werden sowohl in den Keilinschriften als im Alten Testament als solche aufgeführt, und merkwürdigerweise finden wir sie sowohl auf griechischen als auch auf altbabylonischen Sternkarten (IV R 43; III R 45) nicht weit voneinander in der genannten Region. Hierin liegt ein Hinweis, wie jene phantastischen Sternbilder am Himmel entstanden sind.

gesprochenem Maße als Heros der Unterwelt, in welche er viel tiefer hinabsteigt als Šamaš (der Sonnengott). Dadurch versteht man jetzt noch besser, wenn er in einem Beschwörungshymnus (Jensen, ME 266 f) als Richter der Unterwelt gefeiert wird, dessen Hand Šamaš Rechtsspruch und Urteil anvertraut hat. Eabani, sein Genosse, ist das Sinnbild üppiger vegetativer Lebensentfaltung, welcher im Hochsommer durch die Glut der Sonne ein rasches Hinsterben folgt. Dies trat um 2000 v. Chr. ein, als die Sonne im Löwen stand, im vierten babylonischen Monat, dem Dûzu oder Tamûz. So erklärt sich das Sterben und Hinabfahren Eabanis in die Unterwelt nach dem Kampf mit dem Löwen, und zugleich wird die innige Beziehung dieser Erscheinung zu dem Vegetationsgott Tamûz klar, der im Hochsommer stirbt und in die Unterwelt hinabfährt. Auch die Klagen Gilgamešs um den geschiedenen Freund können als Seitenstück zu dem Tamûz-Adoniskult gelten, der im „Beweinen" des hingeschiedenen Gottes bestand, ein abgöttischer Brauch, der selbst in Israel einriß und vom Propheten Ezechiel (8, 14) als Greuel gegeißelt ward.

Sehr nahe liegt nun die Frage, ob sich aus diesen Verhältnissen das Alter oder wenigstens das Mindestalter der dem Epos zu Grunde liegenden astrologischen Vorstellungen erschließen lasse. Maßgebend ist hierbei die oben dargelegte Ansicht, daß der Tod Ea-banis unmittelbar nach dem Löwenkampf erfolgte und zeitlich ungefähr mit dem Eintritt der Sonne in den Wendepunkt zusammenfiel (wie auch das Tamûz-Adonisfest um diese Zeit gefeiert wurde).

Wir müssen nun den Wendepunkt entweder gegen das Ende des Sternbildes des Löwen oder wenigstens mitten in dasselbe hinein, etwa in den Hauptstern Regulus verlegen. Geschieht das letztere, so kommen wir auf die Zeit 2190 bezw. 2200 v. Chr., während die erstere Annahme zu einem Alter von 5650 v. Chr. führen würde. Jedenfalls scheint die Zahl 2200 (trotz einer etwaigen ungenauen Bestimmung der Jahrespunkte durch die Babylonier) auch aus andern Gründen nicht zu hoch [1]. Doch möge man diesem Ergebnis einstweilen nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beilegen.

---

[1] Eine so frühzeitige Beschäftigung mit der Erforschung des Himmels mag wundernehmen, aber die Aussage des Porphyrius bei Simplicius (Comment. in Arist. de caelo l. 2), wonach Kallisthenes seinem Lehrer Aristoteles astronomische Beobachtungen von einem Alter von 1903 Jahren vor Alexander geschickt haben soll, ließ von vornherein ein hohes Alter der babylonischen Astrologie erwarten.

Damit schließe für jetzt diese Untersuchung, wenngleich sie nach mancher Seite hin noch einer Ergänzung bedürfte. Manche Schlußfolgerungen liegen freilich auf der Hand, andere werden aber erst durch weitere Darlegung in das rechte Licht gerückt. Die Kosmologie der Babylonier gestaltet sich in mehr als einem Punkte anders als man nach den bisherigen Forschungen annehmen durfte. Eines nur greife ich heraus: das Himmelsgewölbe (mit seiner Berge umschließenden und bewaldeten Milchstraße!) steht nach Anschauung der alten Babylonier nicht fest, sondern dreht sich[1].

Nachtrag zur Deutung šupuk šamē = Milchstraße (S. 445 ff).

Die Stelle bei Delitzsch, Lesestücke[3] 136, Rev. 2, wo es von dem Venusstern heißt: ša ina šupuk šamē napḫat ..., d. i. „welche im šupku des Himmels aufleuchtet ...", könnte leicht als eine entscheidende Bestätigung der Auffassung Wincklers: šupuk šamē = Tierkreis aufgefaßt werden (wie dies auch in dem soeben erschienenen, schönen und inhaltreichen Buche von A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 8, geschieht[2]). Meines Erachtens folgt dies aber aus der angezogenen Stelle durchaus nicht. Es handelt sich ja daselbst nicht um eine astronomische Unterweisung, sondern um einen religiösen Hymnus an die Göttin Ištar. Nun haben aber die Babylonier ihre religiösen Deutungen nicht so sehr an die heliakischen Aufgänge der Planeten (und insbesondere der Venus) einfachhin geknüpft, sondern an das erstmalige Aufleuchten derselben an bestimmten Stellen des Himmels bzw. in bestimmten Konstellationen. Das mußte natürlich dann auch in einem Hymnus eigens betont werden. So liegt es denn sehr nahe, daß gerade das Aufleuchten der Venus in der Milchstraße besonders gefeiert wurde. Dort war ja der prachtvolle Lustgarten der Götter und die Zeit, wo die Mutter-Göttin dort wohnte, war auch für die Menschen eine Zeit des Segens (besonders zur Zeit des Frühlings und jungen Sommers).

Ebensowenig folgt aus dem Beschwörungstext IV R 5, daß Mond, Sonne und Venus das ganze Jahr hindurch im šupuk šamē standen. (Hierüber bald Eingehenderes.)

---

[1] Trotz der anscheinend triftigen Gegengründe Jensens (Kosmologie der Babylonier 10 f).

[2] Dessen Ausführungen ich allerdings in mehreren Punkten nicht zustimmen kann.

F. X. Kugler S. J.

Rezensionen.

Theologiae dogmaticae institutiones auctore ***P. Mannens,*** S. Theol. Doctore, eiusdem S. Theol. in Seminario Ruraemundensi Professore. 8⁰ Ruraemundae, Romen.

Tom. I: Theologia fundamentalis. (488) 1901. *Fr.* 6.25; *M* 5.—

Tom. II: Theologiae specialis pars prior. (512) 1902. *Fr.* 6.25; *M* 5.—

Tom. III: Theologiae specialis pars altera. (780) 1903. *Fr.* 6.25; *M* 5.—

Der erste Band des jetzt vollständig vorliegenden Werkes umfaßt die Traktate über die wahre Religion, die Offenbarung und ihre Quellen, die Kirche Christi, den göttlichen Glauben; der zweite die Lehre von dem einen wahren Gott, von der heiligsten Dreifaltigkeit, von der Schöpfung und der Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Ziel und Leben, von dem Geheimnis der Menschwerdung mit Einschluß der Mariologie und eines Anhangs über die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder. Der umfangreichste dritte Band enthält die Gnadenlehre, die Lehre von den Sakramenten und den Traktat über die letzten Dinge. Am Schluß des dritten Bandes findet sich ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis zu allen drei Bänden. Das ganze Werk empfiehlt sich sehr durch Korrektheit der Lehre, durchsichtige Darstellung, klare Beweisführung, sowie Lösung der hauptsächlichsten Schwierigkeiten. Der Verfasser steht auf dem festen Boden der scholastischen Theologie und befolgt ihre altbewährte Methode. Seine Fragestellung ist bestimmt, seine Begriffsbestimmungen sind klar, seine Beweise knapp und streng in der Form, seine Unterscheidungen leicht verständlich. Er scheut sich nicht, die alten klassischen dogmatischen Werke zu benutzen und warm zu empfehlen. Daß er für die dogmatischen Fragen einen offenen Blick hat, tritt klar hervor in der Darstellung der Schriftinspiration, der Aseität Gottes und des Sechstagewerkes.

Einige kleine Bemerkungen seien verstattet. Bei Fragen, welche Grenzgebiete der Dogmatik, vor allem Exegese und Geschichte, berühren, wäre eine reichere Bezugnahme auf einschlägige Werke der Fachliteratur sehr erwünscht. Hypnotismus und Spiritismus sollten in der Darstellung getrennt werden, da die Tatsachenfrage bei letzterem in Anbetracht der über alle Maßen unkritischen



